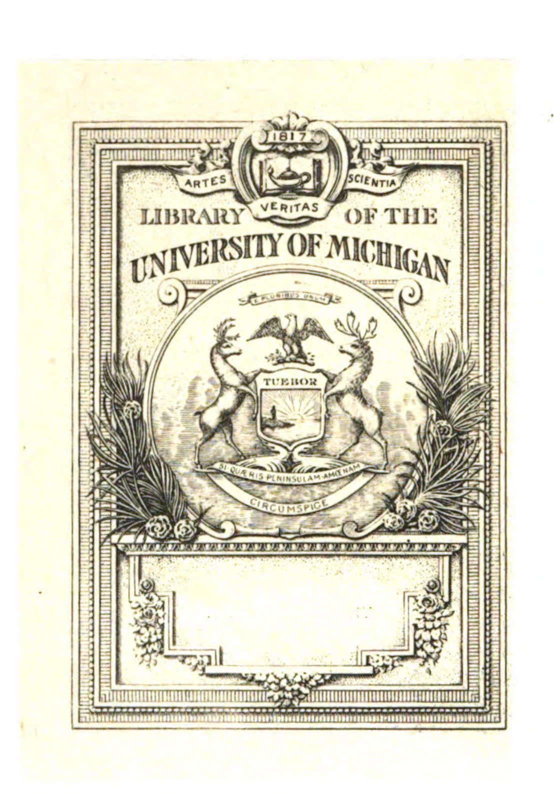



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

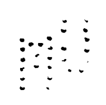
Begründet von

Adolf Hilgenfeld.

Vierundfünfzigster Jahrgang.

Der neuen Folge neunzehnter Jahrgang.

Frankfurt am Main.
Moritz Diesterweg.
1912.



Inhalt.

Seite

Literarische Rundschau über:

Die Frauen in der Genealogie Jesu bei Matthäus.

Die Genealogie Jesu Matth. 1, 1—17 führt fünf Frauen auf: Thamar (v. 3), Rahab, Ruth (v. 5), das Weib des Uria (v. 6), Maria (v. 66). Der Zweck der folgenden Zeilen ist, die in der Gegenwart bei den Erklärern verschiedenster Richtung verbreitete Ansicht zu prüfen, wonach die vier ersten Frauen erwähnt seien um der fünften willen. I. Weiß führt diesen Gedanken so aus: „Eine auffallende Eigentümlichkeit der Genealogie ist das Hervortreten der Frauen, und zwar nur solcher, deren Namen in der alttestamentlichen Überlieferung mit einem Makel behaftet sind . . . Die Veranlassung zu der geflissentlichen Hervorhebung dieser Ahnmütter des Messias kann nur darin liegen, daß von feindlicher Seite gegen die Mutter Jesu ähnliche Vorwürfe erhoben worden waren. Wenn die Juden trotz jener Anstöße an der heiligen Geschichte ihres Volkes nicht irre werden, so haben sie keinen Grund, der neuen Religion einen Vorwurf zu machen auf Grund eines Verdachtes, den der Evangelist als unbegründet erweisen wird."

Danach setzt also die Genealogie Jesu die Ansicht von seiner vaterlosen Geburt voraus, und diese wird ja auch in dem Schlußgliede v. 16: *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός,* bestimmt genug angedeutet. Unverständlich ist es mir nun aber, daß diejenigen, welche hierin die Korrektur einer älteren Textform, etwa *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας,* sehen und die ganze Komposition der Genealogie widersinnig finden, wenn Jesus nicht wirklich das letzte Glied dieser Ahnenreihe gewesen ist, meinen können, jene Frauen hätten einen apologetischen Zweck zur Verteidigung der jungfräulichen Geburt der Maria. Oder nehmen sie an, in der ursprünglichen Form

der Genealogie hätten die Frauen in v. 3, 5, 6 ebenso gefehlt wie der Hinweis auf die jungfräuliche Geburt der Maria in v. 16?

Ehe man diese Hypothese aufstellt, verlohnt es sich, zunächst einmal zu fragen, wie man von rein jüdischem Standpunkte aus das Auftreten jener Weiber verstehen mußte, in denen die christliche Theologie Typen der Maria gefunden hat.

Wir setzen mit v. 3 ein: *Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φαρὲς καὶ τὸν Ζαρὰ ἐκ τῆς Θάμαρ.* Dem Zweck einer auf David zulaufenden genealogischen Reihe würde die Nennung des Phares genügt haben. Aber in der Geschichte seiner Geburt ist das Schicksal seines Zwillingsbruders so eng mit dem seinigen verflochten, daß er mit namhaft gemacht wird. Analoge Züge ohne besondere symbolische Bedeutung liegen bei der Erwähnung der Brüder Judas und Jechonjas v. 2 und 11 vor.

Nun aber die Erwähnung der Mutter jener Zwillinge! Die neuere Exegese rechter und linker Hand sieht in der Nennung der Thamar einen Hinweis auf ein schmachvolles Ereignis in Israel, dessen Erwähnung einen apologetischen Zweck in Beziehung auf die Geburt Jesu verfolgen müsse. Das erscheint mir als ein Fehlschuß, der um so weniger veranlaßt ist, als davon ja in v. 3 gar nicht die Rede ist. 1. Chron. 2, 4 heißt es: *καὶ Θαμὰρ ἡ νύμφη αὐτοῦ ἔτεκεν αὐτῷ τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα.* Auch hier kein Wort über einen Frevel, während doch im vorhergehenden Verse Judas Ältester *Ἤρ* als *πονηρός* bezeichnet wird. In Ruth 4, 11 f. wird gar Thamar in einer Reihe genannt mit Rahel und Lea als eine der Frauen, die als Erbauerinnen des Geschlechts Israel gepriesen werden: „Möge Jahwe das Weib, das in dein Haus einziehen soll, machen wie Rahel und Lea, welche beiden das Haus Israels erbaut haben. . . . Und durch die Nachkommen, die dir Jahwe von diesem jungen Weibe (Ruth) geben wird, gleiche dein Haus dem Hause des Perez, den Thamar dem Juda gebar."

Was aber die Geschichte der Schwängerung der Thamar durch Juda betrifft (Gen. 38; Jubil. 41), so wird nirgends die Tat der Thamar als Unrecht hingestellt, sondern nur das Benehmen Judas, der das Versprechen nicht gehalten hat, ihr durch seinen dritten Sohn Samen zu erwecken. Und wenn auch im Buch der Jubiläen energisch wider den Frevel des geschlechtlichen Verkehrs mit Schwiegertochter und Schwiegermutter gepredigt wird, so wird doch betont, daß Juda Vergebung erhielt und ihm eben von der Thamar Samen erweckt wurde. Juda betont selbst, daß Thamar gerechtfertigt vor ihm dastehe. Noch energischer wird der Thamar in der rabbinischen Literatur ihr Recht und erscheint ihre Person durchaus im Glanze einer Ahnfrau der Könige Israels. Vgl. A. Wünsche, Bibliotheca rabbinica I, Der Midrasch Bereschith rabba S. 420—423: Bezüglich Thimna, dem Orte, der Gen. 38, 13 als Stätte der Beiwohnung des Juda bei Thamar genannt wird, heißt es: „Nach Rab gab es zwei Orte des Namens Thimna, das eine gehörte Jehuda, das andere Simson. Warum heißt es bei jenem ‚hinaufgehen' und bei diesem ‚hinabgehen'? Weil Jehuda Könige stellte, deshalb stieg er; Simson dagegen heiratete eine Heidin, deshalb sank er." Thamar betet: „Es sei dein Wille vor dir, Ewiger, mein Gott, daß ich nicht leer aus deinem Hause herauskomme." Thamars Antwort auf Judas Frage nach dem Pfande, das er ihr geben solle (v. 18): dein Petschaft, deine Schnur und deinen Stab, wird auf Erleuchtung des heiligen Geistes zurückgeführt und das Petschaft von der Königswürde, die Schnur vom Synedrium, der Stab vom Messias (vgl. Jes. 11, 1; Ψ 110, 2) verstanden. Die schwangere Thamar sagt: „Ich gehe mit Königen und mit Erlösern schwanger", d. i. von mir wird David abstammen, der Vater der Könige und Erlöser." Das Urteil, in dem Thamar gegen Juda gerecht gesprochen wird, führt man auf den heiligen Geist zurück, und von der Geburt ihres Sohnes Perez, der den Zwillingsbruder zurückdrängte, heißt es:

„Der Größte aller Hervordringenden wird von dir erstehen.“ Ja, im Midrasch Ruth r. (Wünsche, S. 58) läßt man den David im Anschluß an Ψ 4, 5 sagen: „Auch die Thamar, die mein Ahnherr Jehuda geheiratet, war nicht von einer makelhaften Familie, sondern sie war die Tochter Schems, des Sohnes Noahs. Welche Herkunft habt ihr aufzuweisen?“

In dieser Beleuchtung ist die Bemerkung von Matth. 1, 3 anzusehen. Damit vergleiche man nun Th. Zahns Reflexion: „Thamar hat die in gleicher Stunde von ihr geborenen und daher von Matthäus nebeneinander genannten Söhne Phares und Zara in blutschänderischem Umgang mit ihrem Schwiegervater Juda empfangen, und diese Verirrung ist nicht zum wenigsten veranlaßt durch die Sünde, welche von ihrem verstorbenen Manne Onan den schändlichen Namen bekommen hat. Es ist ein schmachvolles Blatt in der Geschichte des Volkes und auch des von Juda und Thamar abstammenden Königshauses, auf welches Matthäus damit den Finger gelegt hat.“ So nimmt sich die Sache bei einem modernen Theologen aus, nicht aber bei den jüdischen Schriftgelehrten, in deren Kreisen man eine Genealogie des Königshauses von Israel zusammenstellte.

v. 5: *Σαλμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Βοὲς ἐκ τῆς Ραχάβ.* Hier ergeht sich Zahn in ähnlichen Erwägungen: „Die Heidin Rahab wird Jos. 2, 1 als Hure eingeführt und in der christlichen Literatur regelmäßig so charakterisiert. Matthäus unterläßt dies; der Name genügt ihm ebenso wie der Name Thamar, um an das zu erinnern, was jeder wußte, der überhaupt von diesen Frauen etwas wußte.“ Das Eingeständnis, daß Rahab hier nicht als Hure bezeichnet werde, ist bedeutsam. Die Berufung auf Thamar nützt nach dem oben Bemerkten nichts. Da Rahab nicht als *πόρνη* eingeführt wird, so wird man doch nicht sagen können, daß Matthäus sie gerade dieses ihres schimpflichen Titels wegen in die Genealogie Jesu aufgenommen habe. Der Vergleich mit der Verwendung der Rahab in der

christlichen Literatur (Jak. 2, 25; Hebr. 11, 31; 1. Clem. 12) ist nicht glücklich. Daß sie hier als *πόρνη* bezeichnet wird, dient nur dazu, um bemerklich zu machen, bis zu welcher Höhe sie infolge ihres Glaubens emporgestiegen ist. Der Jakobusbrief stellt sie als Typus des werktätigen Glaubens neben Abraham; der Hebräerbrief führt sie auf in einer Reihe mit Abel, Henoch, Noah, den Erzvätern, Josef, Moses, den Richtern, David, den Propheten. Und Clemens sagt von ihr nicht bloß: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη*, sondern mit Rücksicht auf das rote Seil, das sie zu ihrer und ihrer Familie Schonung bei der Belagerung Jerichos aus ihrem Hause heraushängen lassen sollte und das als Typus des erlösenden Blutes Christi gilt: *οὐ μόνον πίστις, ἀλλὰ προφητεία ἐν τῇ γυναικὶ γέγονεν.* So ist also aus der Hure eine Prophetin geworden (vgl. Origenes in Jes. Nave hom. 3, 4). Dem entspricht nun auch die jüdische Überlieferung über Rahab. Sie hebt nicht bloß ihre Verdienste hoch empor, sondern meint, daß schon vor dem Einzug der Israeliten der heilige Geist auf ihr geruht habe. Nicht minder läßt man sie in den Stamm Juda aufgenommen, ihre Töchter mit Priestern verehelicht werden und so sie selbst zur Stammesmutter von zehn Priestern und Propheten werden sowie der Prophetin Hulda (vgl. Lightfoot zu Matth. 1, 5; er zitiert den Babylonischen Talmud, Gemara; Megillah f. 14, 2. — Midrasch Ruth r. ed. Wünsche S. 14 f. Midrasch Bemidbar r. Par. VIII S. 136).

Βοὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ῥούθ. Auch hier betont Zahn, daß Ruth, obwohl persönlich unanstößig, doch als Moabiterin dem späteren Judentum anstößig geworden sei. Dafür beruft er sich auf den Midrasch Ruth r. Seine Behauptungen beruhen auf ungenauer Beobachtung. Zunächst ist zu bemerken, daß Orpa und Ruth als Töchter des moabitischen Königs Eglon (vgl. Judic. 3, 12) beurteilt werden. Von diesem aber wird (vgl. Wünsche S. 19) in Anschluß an Jud. 3, 19 f. ausgesagt, er sei in Ehr-

erbietung vor dem Gotte Israels aufgestanden, als der Richter Ehud sich an ihn mit einer göttlichen Botschaft gewandt habe. Darauf habe ihm Gott geantwortet: „Weil du von deinem Throne aufgestanden bist, um mich zu ehren, bei deinem Leben! siehe, ich will von dir einen Nachkömmling hervorgehen lassen, der auf dem Throne des Ewigen sitzen wird.“ Das sieht nicht nach einem Gefühl von Unbehaglichkeit gegenüber der moabitischen Abkunft der Ruth aus. Von dieser selbst wird zuerst wohl gesagt, daß sie mit Orpa von ihren Männern zunächst nicht bekehrt, sondern Anhängerin des moabitischen Heidentums geblieben sei (v. 19); aber im Anschluß an Ruth 1, 16 wird dann mit großem Nachdruck ausgeführt, wie sie den Götzendienst aufgegeben und den Glauben an den Gott Israels angetreten habe. Im Anschluß an Ruth 3, 9 heißt es von der Moabiterin: „Siehe, die reinste von allen Weibern lag zu seinen Füßen.“ (S. 47.) Als makelhaft wird Ruth nur von dem Erben (Ruth 4, 5) bezeichnet, der sich weigert, sie zum Weibe zu nehmen. („Gott behüte mich, sie zu nehmen, ich mag meine Familie nicht vermischen, ich mag nicht eine Makelhafte mit meinen Kindern vermischen.“) Aber dieses Urteil wird als ein unrichtiges dadurch begründet, daß dem Erben die Erneuerung der Halacha — „ein Moabiter, nicht eine Moabiterin“ — noch nicht bekannt geworden war (S. 54). Auf derselben Linie liegt es, wenn (S. 35) der Edomiter Doeg den David als nicht tauglich zur Königswürde bezeichnet seiner Abstammung von der Moabiterin Ruth wegen. Da Abner seinen Widerspruch gegen Doeg nicht zu begründen vermag, so sendet Saul ihn zur Erkundigung nach Samuel, der dann die Ansicht des Häretikers Doeg, der nicht in Frieden von dieser Welt gehen werde, zurückweist. Auch in Anknüpfung an Ψ 4, 5 wird des Vorwurfs gedacht, den man David wegen seiner Abstammung von einer Moabiterin macht (Midrasch Ruth S. 58; Midrasch Thehillim I S. 46), den aber David energisch

zurückweist. Was will angesichts dieser Tatsachen die Behauptung, daß die Abstammung Davids von einer Moabiterin das spätere Judentum als einen Schimpf empfunden habe? Das Buch Ruth ist selbst der beste Beweis dagegen. Also nicht ein schimpfliches Blatt der israelitischen Geschichte wird mit dem Namen Ruth aufgeschlagen, sondern ein besonders erfreuliches, und es heißt aus dem Rahmen der ganzen Überlieferung betreffend Ruth heraustreten, wenn man sie durch Hinweis auf die Blutschande Lots mit seinen Töchtern (Gen. 19, 30—38) in eine Reihe mit den anderen Frauen nach Seiten bedenklicher Geschlechtsvorgänge zwingen will.

v. 6: *Δαυεὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου.* Bei dieser vierten Frau wiederholt sich dasselbe Urteil Zahns. Daß der Name der Bathseba nicht genannt wird, sondern nur der ihres früheren Mannes Uria, dem David sie durch Mord und Ehebruch entriß, ist ja zweifellos geschehen, um dieses Weib nach ihrer Geschichte schnell zu charakterisieren. Ob damit noch ein besonderer lehrhafter, apologetischer oder polemischer Zweck verbunden ist, läßt sich von vornherein nicht bestimmen. Die bisherigen Frauennamen haben auf eine solche Spur nicht geführt. Es kann durch jene Bezeichnung ebenso auf Davids Reue, als auf seinen Frevel hingewiesen werden, den er durch seine tiefe Reue und den Tod des ersten Sohnes der Bathseba büßte. Salomo ist ein Kind legaler Ehe, das David geboren war, nachdem er von Gott wieder in Gnaden aufgenommen worden war.

Fassen wir zusammen: Ruth hat nichts mit geschlechtlichen Verfehlungen zu tun. Nicht als *πόρνη* ist Rahab Ahnfrau Davids geworden, sondern als durch ihren Glauben gereinigtes Eheweib des Salmon. Phares ist wohl Frucht einer außerehelichen Verbindung, die aber lediglich Schuld Judas und nach jüdischer Anschauung von Gott selbst veranlaßt worden war. Endlich ist auch Salomo nicht die Frucht eines außerehelichen Umgangs. Mithin passen alle

vier Beispiele nicht zu dem geforderten Zwecke, die ohne Josefs Zutun schwanger gewordene Maria gegen die schimpflichen Beschuldigungen von jüdischer Seite zu decken.

Aber läge es in der Tat so, daß jene Frauen in der genannten Beziehung makelhaft wären, so würde ihre Verwendung als Typen der Maria erst recht unerträglich sein. Ist Maria absolut rein, so gibt es gegen die falsche Beschuldigung kein anderes Mittel als den Nachweis des Gegenteils, wie ihn die Geschichte Matth. 1, 18—25 bringen soll. Nicht aber dient dem der Hinweis auf sittlich anstößige Verhältnisse unter den Ahnen der jüdischen Könige, derentwegen die Juden keinen Anlaß hätten, sich gegen Jesus als den — dann tatsächlich! — unehelichen Sohn der Maria zu kehren.

Mit der späteren Ansicht von der jungfräulichen Geburt der Maria hat die Genealogie nichts zu tun, weder als Ganzes in ihrer ursprünglichen Gestalt, noch nach Seiten der in ihr auftretenden Frauen. Das besondere, unter sich sehr verschiedenartige Geschick der vier Frauen in v. 3, 5, 6 hat mit dem der Maria nichts gemein. Nur darin stehen sie gleich da, daß sie alle fünf als Ahnmütter des Messias Jesus in Betracht kommen.

Friedrich Spitta.

Die neutestamentlichen Apostellisten.

Dem aufmerksamen Leser muß es immer klarer werden, daß die historischen Schriften des Neuen Testamentes in ihrer jetzigen Fassung nicht den Anfang, sondern das Ende der Geschichtschreibung des apostolischen Zeitalters bezeichnen. Sie sind nicht die ersten Versuche, das Leben und die Lehren Jesu und seiner Apostel schwarz auf weiß festzuhalten. Die Evangelisten haben vielmehr die schriftlichen Aufzeichnungen ihrer Vorgänger gesammelt, nach eigenem Ermessen geordnet und in ihren Sammelwerken den nachfolgenden Geschlechtern überliefert. Die zwischen den Synoptikern vorhandenen Ähnlichkeiten erklären sich

nicht aus direkter Abhängigkeit des einen von dem anderen, sondern durch die Benutzung verwandter Quellen, die aber selber zum Teil bereits verschiedene Entwicklungsstadien durchgemacht hatten.

Die Zusammensetzung der Evangelien und der Apostelgeschichte ist in der Tat viel komplizierter und weist auf eine viel längere Periode der Sammlungen hin, als die Grundschriftler zu ahnen scheinen. Das zeigt sich deutlich genug, sobald man an irgendeinem Punkte vergleichende Einzeluntersuchungen anstellt. Die Apostellisten, die uns Matthäus, Markus, Lukas, der letzte in zwei Rezensionen, erhalten haben, sind in dieser Hinsicht außerordentlich lehrreich. An und für sich besitzen sie nur geringe geschichtliche Bedeutung. Die meisten Namen in diesen Listen sind eben nur „eitle Namen leeren Schalles“. Aber wer einen Blick in den Werdegang der geschichtlichen Schriften des Neuen Testamentes werfen will, dem eröffnen diese Listen ganz unerwartete Aufschlüsse. Sie finden sich Mt. 10, 2—4; Mk. 3, 16—19; Lk. 6, 14—16; Ap. 1, 13.

In allen vier Fällen wollen wir zunächst der Frage nahetreten: Erscheinen diese Listen in ihrem natürlichen, ursprünglichen Zusammenhange, oder sind Anzeichen dafür vorhanden, daß sie den ursprünglichen Zusammenhang unterbrechen und rein mechanisch aus anderen Quellen in den uns vorliegenden Text eingeschaltet sind?

Mt. 10, 2—4 werden die zwölf vertrauten, oder soll man sagen die zwölf ersten Jünger Jesu Apostel genannt. Das ist auffällig. Wir nennen zwar diese Zwölf selber Apostel. Wir betrachten mit der ganzen Christenheit das Wort Apostel geradezu als den offiziellen Amts- und Ehrentitel der zwölf Sendboten des Evangeliums, die Jesus selber für dieses Amt berufen hat. Aber der Verfasser des ersten Evangeliums hat die Zwölf nicht als Apostel gekannt. Sie waren für ihn[1]) die zwölf

[1]) Vgl. für diese und alle ähnlichen Angaben Moulton und Geden, Concordance to the Greek Testament.

Jünger, so Mt. 10, 1; 11, 1; 20, 7; 26, 20. Er nennt sie zweimal einfach die Zwölf. Mt. 26, 14 und 47. Er schließt sie mehr als sechzigmal unter der allgemeinen Bezeichnung die Jünger ein. Das Wort Apostel aber erscheint im ganzen Mt. nur an dieser einzigen Stelle, Mt. 10, 2. Das befremdet um so mehr, als dieselben Männer unmittelbar vorher die zwölf Jünger genannt werden. Der Text aber enthält nicht die leiseste Andeutung dafür, daß dieser Wechsel des Ausdruckes irgendwelche Bedeutung habe und daher logisch begründet sei.

Es läge anders, wenn Mt. 10, 2—4 auf Mt. 10, 5 folgte, anstatt diesem Verse voranzugehen. Dann würde das Nomen *ἀπόστολος* als ein Nachklang des vorhergehenden Verbs *ἀπέστειλεν* einen guten Sinn haben. Unmittelbar nach 10, 1 sind die zwölf Jünger noch nicht die zwölf Apostel. Dagegen dürften sie nach 10, 5 mit Recht so genannt werden.

Die ungeschickte Stellung von 10, 2—4, verbunden mit dem Worte *ἀπόστολος*, das dem Wortschatze des ersten Evangelisten fremd ist, beweist daher, daß unsere Liste den ursprünglichen Zusammenhang unterbricht. Der Verfasser besaß außer sonstigem Material auch eine Namensliste der zwölf Apostel. Er wollte diese nicht auslassen und verleibte sie seinem Werke an unserer ihm als passend erscheinenden Stelle ein.

Dieser Sachverhalt ist so klar, daß selbst die Engländer, die nur äußerst ungern derartige textkritische Zugeständnisse machen, den wirklichen Charakter von Mt. 10, 2—4 anerkennen. Sowohl Tregelles als auch Westcott und Hort haben diese Stelle ganz deutlich in ihren Textausgaben von dem, was vorhergeht und nachfolgt, abgesondert. W. C. Allen[1]) sagt ausdrücklich von Mt. 10, 2: The editor thought that this would be a suitable place for the insertion

[1]) The International Critical Commentary, St. Matthew, S. 99 und 100.

of the names of the apostles. Er behauptet ferner: *τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα.* This is an editorial introduction. Die letztere Behauptung bin ich freilich nicht imstande anzunehmen. Der Grund für diese Ablehnung ist in dem über das Wort *ἀπόστολος* im Mt. Gesagten zu suchen.

Da die Einfügung der Namensliste der zwölf Apostel sicher gewisse Änderungen in Mt. 10, 5 notwendig gemacht hat, darf man den ursprünglichen Text von Mt. 10, 1—5 wohl folgendermaßen wiederherstellen:

> Und nachdem er seine zwölf Jünger zu sich gerufen hatte, gab er ihnen Macht über die unsauberen Geister, sie auszutreiben und allerlei Krankheit und allerlei Gebrechen zu heilen, und sandte sie aus, nachdem er ihnen folgenden Auftrag erteilt hatte.

Ob das freilich die ursprüngliche Einleitung zu Mt. 10, 5b—41 ist, muß hier dahingestellt bleiben. Eins ist gewiß, Mt. 10, 1 ist nicht die ursprüngliche Fortsetzung von Mt. 9, 37—38. Dagegen zeugt laut und deutlich *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (Mt. 9, 37) gegenüber *τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ* (Mt. 10, 1). Außerdem ist das Verb *προσκαλεσάμενος* (Mt. 10, 1) zu beachten. Jesus spricht in den direkt vorhergehenden Versen zu seinen Jüngern. Er hatte daher nicht nötig, die zwölf Jünger besonders zu sich zu rufen. Er hätte sie höchstens beiseite führen können.

Die Liste Mk. 3, 16—19 steht beinahe noch isolierter da als die Mt.-Liste. Luther läßt den Passus mit den Worten beginnen: „Und gab Simon den Namen Petrus." De Wette übersetzt: „Und er legte dem Simon den Namen Petrus bei." Ähnlich verfahren auch andere moderne Übersetzungen. Die englische Revised Version z. B. liest: And Simon he surnamed Peter. Sie fügt allerdings in einer Anmerkung hinzu: Some ancient authorities insert a n d h e a p p o i n t e d t w e l v e. Tatsächlich lesen diese alten Textzeugen nicht T w e l v e, sondern T h e T w e l v e, mit dem bestimmten Artikel. Tischendorf wie auch Westcott und Hort haben diese Lesart mit B C* Aeth. m. und

א in ihren Text augenommen. Tregelles dagegen hat sie mit A C² D P L rel. Latt. Syrr. Pst. und Hcl. Memph. Goth. Arm. Aeth. ed. ausgelassen. Auch hier ist das Übergewicht des Zeugnisses der Übersetzungen gegen die durch B und א genügend beglaubigte Lesart zu beachten. Die Übersetzer wußten eben nichts damit anzufangen.

Wenn wir nun Tregelles und den Übersetzungen, alten wie neuen, folgen dürften, so läge die Sache sehr einfach. Es bestände keinerlei Zusammenhang zwischen Mk. 3, 16—19 und dem Vorhergehenden. Wir dürften den Passus ohne weiteres als einen Einschub in den Text betrachten. Q. E. D.

Aber damit wären doch die in dem Abschnitte vorhandenen Schwierigkeiten noch lange nicht beseitigt. Es ist vor allen Dingen zu beachten, daß die dann am Anfange der Apostelliste stehenden Worte *καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι* sich ausschließlich und allein auf den allerersten Namen *Πέτρον* beziehen. Alle übrigen Namen würden haltlos in der Luft schweben. Sie stehen im Akkusativ und bedürfen zu ihrer Anlehnung eines transitiven Verbs. Das ist der gewichtigste Grund neben dem Zeugnis der Codices, weshalb *καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα* als zum Verständnis der Stelle notwendig und unentbehrlich erscheint.

Wir wollen daher diese Worte als den ursprünglichen Eingang von Mk. 3, 16—19 anerkennen. Dann erhebt sich augenblicklich die Frage: Wie ist der Evangelist dazu gekommen, hier Worte zu wiederholen, die er eben erst gebraucht hatte? Er schreibt in Vers 14: *καὶ ἐποίησεν δώδεκα*. Man sollte daher erwarten, daß er die Namen der Zwölf unmittelbar an diese Angabe in Vers 14 angeknüpft habe. Das wäre der logische Platz für die Liste gewesen. Man könnte freilich annehmen, der Verfasser habe den Satz nicht zu lang machen wollen. Aber selbst bei dieser Voraussetzung lag für ihn keine Nötigung vor, Vers 16 mit derselben Wendung zu eröffnen, die er Vers 14

bereits gebraucht hatte. Er hätte z. B. nur schreiben dürfen: Die Namen dieser Zwölf sind.

Es ist die Steifheit der Wendung *καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα*, was die Übersetzer veranlaßt hat, diese Worte trotz ihrer guten Bezeugung und ihrer grammatischen Unentbehrlichkeit abzulehnen. Aber damit sind, wie gesagt, die Schwierigkeiten in Mk. 3, 16—19 noch lange nicht aus dem Wege geräumt.

Die wirkliche Lösung des Rätsels besteht darin, daß man Mk. 3, 16—19 als einen aus einer anderweitigen Quelle stammenden Zusatz zum Texte betrachtet und die Worte *καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα* dem Redaktor zuschreibt. Er wollte damit die grammatische Verbindung mit dem Vorhergehenden herstellen und benutzte dabei als das Nächstliegende Worte, die er schon vorher angewendet hatte.

Diese Annahme wird durch folgende Beobachtungen unterstützt. Es wird sich noch zeigen, daß die Mk.-Liste ursprünglich eine Petrus-Liste war. Wir besitzen nämlich zwei Petrus-Listen und zwei Simon-Listen. Nun wird der erste Apostel in Mk. bis zu Mk. 3, 16 ausschließlich, und zwar fünfmal, Simon genannt. Zweitens werden Mk. 1, 16 und 29 Simon und Andreas zusammen und als Brüder erwähnt. In unserer Liste nimmt Petrus die erste und Andreas die vierte Stelle ein, und von ihrer Verwandtschaft ist keine Rede. Ein drittes Anzeichen dafür, daß Mk. 3, 16—19 einer vorher noch nicht verwerteten Quelle entstammt, ist in der Tatsache zu erblicken, daß nach Mk. 2, 14 der Sohn von Alphäus, den Jesus zum Apostel beruft, Levi heißt, während er in der Liste Jakobus genannt wird. Man kann dagegen nicht einwenden, es handle sich Mk. 2, 14 um die Berufung zur Jüngerschaft im allgemeinen, Mk. 3, 16—19 dagegen um die besondere Jüngerklasse der Apostel. Der Herr fordert nach Mk. 2, 14 Levi auf *ἀκολούθει μοι*. Der eingeladene Zöllner leistet dieser Aufforderung Folge. Mk. 3, 14 wird die nächste

Aufgabe der Apostel dahin definiert, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ. Das ist aber augenscheinlich mit der Nachfolge gleichbedeutend.

Man darf daher mit ziemlicher Gewißheit sagen, daß Mk. 3, 16—19 unvermittelt im Evangelium auftritt. Ebensowenig aber wie die Namenliste der Apostel an das Vorhergehende anknüpft, wird sie in den nachfolgenden Abschnitten des Evangeliums fortgesetzt. Es besteht nicht der geringste innere oder äußere Zusammenhang zwischen Mk. 3, 16—19 und Mk. 3, 20 ff. Erst Mk. 6, 7—13, dessen ursprüngliche Fortsetzung 6, 30 ist, kommen wir zu einem Abschnitte, der mit Mk. 3, 16—19 inhaltlich verwandt ist. Aber auch dabei handelt es sich nicht um die Fortsetzung der Apostelliste, sondern vielmehr um eine Art von Parallelbericht.

Man kann daher dem Schlusse nicht ausweichen, der Evangelist habe eine Liste der zwölf vertrauten Jünger Jesu besessen, die von seinem übrigen schriftlichen Material gänzlich unabhängig war, und die er nach seinem Gutdünken an unserer Stelle eingeschaltet hat. Ein gleiches Resultat ergab sich schon bei der Mt.-Liste.

Lk. 6, 14—16 überliefert die Namen der zwölf Jünger, die Jesus nach Vers 13 bei einer gewissen Gelegenheit aus der ganzen Zahl seiner Anhänger ausgewählt haben soll. Weder in 6, 14—16 noch in den vorhergehenden und nachfolgenden Versen wird der Grund und Zweck dieser Wahl erläutert. Die Worte οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν (6, 13) können diese fehlende Erklärung kaum ersetzen. Das Wort Apostel ist auch hier noch nicht am Platze. Die Zwölf werden 9, 10, der ursprünglichen Fortsetzung von 9, 1—6, Apostel genannt. Aber dort ist das Nomen nicht sowohl ein amtlicher Titel, den Jesus seinen Jüngern beigelegt hatte, als vielmehr der Gattungsname, der ihre vorher erwähnte Tätigkeit als Abgeordnete Jesu bezeichnet.

Es ist überhaupt fraglich, ob Jesus je selber den Zwölfen

den Titel Apostel im heute gebräuchlichen, kirchengeschichtlichen Sinne des Wortes beigelegt hat. Mt., Mk. und Joh. zeugen entschieden dagegen. Es sieht daher so aus, als ob *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* ein nachträglicher Zusatz zum ursprünglichen Texte ist. Allerdings kann dieser Zusatz sehr wohl von Lukas selber herrühren. Er ist der einzige Evangelist, der, auch abgesehen von der Apostelgeschichte, das Wort Apostel ganz unzweifelhaft als kirchlichen Titel gebraucht. Vgl. Lk. 22, 14 und 24, 10.

Nach Ausscheiden des Relativsatzes: „die er auch Apostel nannte“ bietet die Verbindung der zweiten Hälfte von Vers 13 mit Vers 14—16 keine sehr auffälligen Schwierigkeiten dar. Freilich macht ein Vergleich mit den beiden anderen Synoptikern es nicht sehr wahrscheinlich, daß Vers 13 und die Apostelliste ursprünglich zusammengehören. Die Partizipialkonstruktion *καὶ ἐκλεξάμενος* usw. ist mehr als schwerfällig und macht vor allen Dingen den mit Vers 13 beginnenden Satz ungebührlich lang. Es wäre doch viel einfacher gewesen, *καὶ ἐξελέξατο* zu schreiben. Außerdem will sich auch das *δώδεκα* nicht recht mit der folgenden Namensliste vertragen. Da die Zwölf genannt werden, sind sie nicht unbestimmt. Man erwartet deshalb zum wenigsten den bestimmten Artikel. Man sollte meinen, der Verfasser habe schreiben müssen: Und er erwählte aus ihnen Simon usw. Das Zählen der Namen hätte er ruhig dem Leser überlassen können. Oder er hätte den auf die Namen folgenden Satz, der uns über die Aufgabe der Zwölf unterrichten sollte, mit: Diese Zwölf beginnen können. Derartige Schwierigkeiten legen die Vermutung nahe, daß es sich mit der Namensliste in Lk. gerade so verhält wie mit den entsprechenden Listen in den beiden ersten Evangelien.

Daß zwischen Vers 14—16 und Vers 17 ff. keinerlei Zusammenhang besteht, ebensowenig wie zwischen Vers 13b und Vers 17 ff., liegt auf der Hand. Es handelt sich in der Folge nicht länger um die Zwölf im besonderen,

sondern um alle Jünger im allgemeinen. Die Lk. 6, 20 beginnende Lk.-Version der Bergpredigt ist gerade wie die Bergpredigt in Mt. an die Jünger im allgemeinen gerichtet, nicht ausdrücklich an die Zwölf. Wir lesen Lk. 6, 20 *εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν* und Mt. 5, 1 *προσῆλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων.* So weit, wie daher Lk. 6, 17 ff. in Betracht kommt, steht die Namensliste bei Lk. ganz isoliert da.

Man ist schon wegen des neuen Partizipiums *καταβάς* in Versuchung, Lk. 6, 17 ff. unmittelbar an Lk. 6, 13a anzuschließen. Dann hat der ursprüngliche Text *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ καταβὰς μετ᾽ αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ* gelautet. Damit besäßen wir die alte Einleitung zur Bergpredigt. Das würde auch das nächtliche Gebet Jesu auf dem Berge erklären (Lk. 6, 12). Jesus bereitete sich auf seine große Predigt vor. Die Auswahl der Zwölf ist schwerlich bei Jesus die Frucht eines einzigen Gebetes gewesen. Lk. berichtet genau wie alle übrigen Evangelisten, daß Jesus die Zwölf nicht auf einmal aus der Gesamtzahl seiner Anhänger erkoren, sondern daß er sie nach und nach, wie sich die Gelegenheit dazu bot, einzeln zur Nachfolge aufgefordert hat. Vgl. Lk. 5, 1—11 und 27—28.

Wenn man sich für diese Lösung entscheidet, muß man die ganze zweite Hälfte von Lk. 6, 13 als editoriellen Zusatz betrachten. Damit würde die Apostelliste auf beiden Seiten in der Luft schweben.

Für diese Annahme spricht erstens der Umstand, daß Lk. seine neuen Quellen wiederholt durch ein Partizip des medialen Aoristes mit dem Vorhergehenden verbindet. Das ist der Fall mit *προσκαλεσάμενος* (Lk. 7, 18), *συνκαλεσάμενος* (Lk. 9, 1) und *ἐντειλάμενος* (Ap. 1, 1). Zweitens fängt die Lk.-Liste mit den Worten an: S i m o n, d e n e r a u c h P e t r u s n a n n t e. Der Apostel heißt in den ersten sieben Kapiteln S i m o n. Von Kapitel 8 an ist sein Name

Petrus. Aber schon Lk. 5, 8 findet sich die kombinierte Form Simon Petrus. Daraus ergibt sich, daß die Formel Simon, den er auch Petrus nannte zum wenigsten ungewöhnlich ist. Drittens wird in der Liste Andreas an zweiter Stelle, und zwar als Bruder des Erstgenannten, angeführt. In dem Bericht von der Berufung des Simon, Jakobus und Johannes dagegen (Lk. 5, 1—11) wird Andreas überhaupt nicht genannt. Dieser Name kommt im Lk.-Evangelium gar nicht vor. Viertens erscheint der Name Levi, über dessen Berufung Lk. 5, 27 ff. berichtet, nicht in Lk. 6, 14—16.

Die Liste Ap. 1, 13 unterscheidet sich von den drei synoptischen Listen durch zweierlei. Sie ist erstens mit keiner von diesen, auch nicht mit der im Lk.-Evangelium, identisch. Sie enthält zweitens nur elf Namen.

Die Abweichungen von der Liste im dritten Evangelium beweisen klar und deutlich, daß Lk. auch für Ap. 1, 13 eine besondere schriftliche Quelle benutzt hat. Die Verschiedenheiten lassen gar keine andere Erklärung zu. Das Verb ἐξελέξατο (Ap. 1, 2) zeigt uns, daß sich Lk. noch deutlich an Lk. 6, 13, wo er dasselbe Zeitwort gebraucht hatte, erinnerte. Wenn er daher den geringsten Zweifel wegen der Namen der Apostel oder deren Reihenfolge gehegt hätte, so würde er sich einfach an die Liste im Evangelium gewandt und diese kopiert haben. Man kann die Abweichungen von der Lk.-Liste nicht als Gedächtnisfehler erklären. Denn es wird sich noch herausstellen, daß die vier Listen paarweise in der ersten und paarweise in der zweiten Hälfte übereinstimmen.

Daß nur elf Namen angeführt werden, ist auf den ersten Blick etwas Selbstverständliches. Der zwölfte Apostel war abtrünnig geworden und nach Ap. 1, 18 f. schon tot. Aber nachdem eine schriftliche Vorlage der Liste sichergestellt ist, beweist die Zahl elf noch etwas anderes. Es ist nicht gut anzunehmen, irgendein Christ habe in den wenigen Wochen zwischen dem Tode Jesu und der Ersatz-

wahl von Matthias das Bedürfnis verspürt, die Namen der damals vorhandenen elf Apostel aufzuzeichnen. In jener kurzen Übergangsperiode standen viel wichtigere Fragen im Vordergrunde des christlichen Interesses. Es handelte sich um Sein oder Nichtsein. Das geschichtliche Interesse selbst am Leben Jesu konnte erst erwachen, nachdem der Sieg seiner Sache gesichert erschien, und sein Werk angefangen hatte, sich ruhig und stetig zu entwickeln. Als dann die Frage nach den zwölf Aposteln aufgeworfen wurde, wollte man entweder wissen, welche zwölf Männer Jesus selber erkoren hatte, oder welche zwölf Männer tatsächlich das Zwölfapostelamt bekleidet haben. Das lehrt uns, daß die Ap.-Liste den Namen Matthias nicht enthalten haben kann. In diesem Falle würde Lk. sie seinem Bericht über dessen Wahl einverleibt haben. Es muß eine Judas-Ischarioth-Liste gewesen sein. Lk. hat aus naheliegenden Gründen den Namen des Verräters, der nicht mehr angebracht war, weggelassen.

Es kommt jetzt darauf an, festzustellen, ob Ap. 1, 13 organisch mit dem Kontexte verbunden ist. Zunächst ist ganz sicher, daß gleich in den ersten Versen der Apostelgeschichte verschiedene Quellen zutage treten. Die ersten Sätze gehören sicher dem Redaktor an. Gegen Ende von Vers 4 geht die indirekte Rede, für die wohl der Redaktor verantwortlich ist, unvermittelt in die direkte Rede über. Das ist ein Anzeichen dafür, daß hier die schriftliche Quelle beginnt, der Lk. seine eigne Einleitung vorausgeschickt hat. Daraus aber folgt, daß das Subjekt von Ap. 1, 5 ff. nicht unbedingt die Apostel sind, wie das jetzt nach Ap. 1, 2—4 den Anschein hat.

Eine ganze Reihe von Anzeichen sprechen gegen diese Annahme, die sich allerdings Lk. selber zu eigen gemacht hat. Erstens müssen wir fragen: Warum sollte Jesus nur die Apostel zu seiner Himmelfahrt eingeladen haben? Nach Ap. 1, 15 befanden sich damals gegen 120 seiner Anhänger zu Jerusalem. Nahmen etwa die Apostel schon damals

eine höhere Stellung im Jüngerkreise ein, so daß sie besonderer Offenbarungen gewürdigt wurden? Jesus hat den Aposteln allerdings gelegentlich besondere Aufträge gegeben. Das geschah z. B. bei ihrer ersten Aussendung. Aber dabei hat es sich auch um Aufträge und Belehrungen gehandelt, die nur für die Sendboten von Wichtigkeit waren. Außerdem befanden sich zur Zeit wahrscheinlich nur die Zwölf bei Jesus. Es konnten nicht alle Jünger ihren Wohnsitz und ihre Familien im Stich lassen, um ausschließlich mit Jesus zu leben. Außerdem hat Jesus nach dem Zeugnis der Ap. bei seiner Himmelfahrt nur von Dingen geredet, die den ganzen Jüngerkreis angingen. Es handelt sich um die Ausgießung des Heiligen Geistes und die Vollendung des Reiches Gottes. Die Geistestaufe wird sogar zweimal erwähnt. Alle Christen waren in gleicher Weise an der endgültigen Aufrichtung des Gottesreiches interessiert. Dasselbe gilt von dem Heiligen Geiste. Die Weissagung Joels, die nach Petrus den Pfingstvorgang erklärt, zeigt, daß alle Jünger Jesu, sogar die Frauen und Kinder, am Pfingsttage den Heiligen Geist empfangen haben. Dasselbe bestätigen alle anderen Berichte von Geistestaufen in der Apostelgeschichte.

Zweitens macht der Ausdruck *οἱ συνελθόντες* (Ap. 1, 6) nicht gerade den Eindruck, als ob nur die Elf gemeint seien. Es wird freilich von ihnen Vers 8 gesagt, sie sollten Zeugen Jesu in der ganzen Welt sein. Aber nach der Apostelgeschichte waren alle Jünger Jesu, nicht allein die Apostel, berechtigt und verpflichtet, Zeugnis für Jesus abzulegen. Wer die Gabe des Zeugnisses besaß, der durfte nicht warten, bis er offiziell als Zeuge angestellt wurde. Stephanus war eigentlich gewählt worden, um für die leibliche Nahrung der hellenistischen Witwen Sorge zu tragen. Das hat ihn nicht davon abgehalten, seinen Glauben an Jesus in öffentlicher Rede zu vertreten. Der große Begründer der heidenchristlichen Kirche, Paulus, ist das hervorragendste Beispiel dafür, daß die Geistesgabe und

nicht ein offizieller, äußerlicher Akt das Siegel und Unterpfand der Pflicht und des Rechtes, zu predigen, war.

Das Wort *πάντες* (1, 14) ist ein Anzeichen dafür, daß Ap. 1, 5 ff. ursprünglich von allen damals in Jerusalem anwesenden Christen gehandelt hat. Wenn sich dieses Wort wirklich auf die in Vers 13 angeführten Namen bezöge, so sollte man an seiner Statt *ἕνδεκα* erwarten. Wie es dasteht, scheint es eine größere Zahl von Leuten als nur elf vorauszusetzen.

Viertens weist die Aussage *ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ* auf die Gesamtheit der Jünger hin. Weshalb sollten die Einmütigkeit und der Gebetseifer der Elf besonders hervorgehoben werden? Das Wunderbare und Herrliche bestand nicht darin, daß elf harmonierten, sondern daß alle ohne Ausnahme dieselbe Disposition an den Tag legten. Auch Ap. 2, 46, wo dieselbe Wendung vorkommt (*καθ' ἡμέραν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ*), sind alle Gläubigen eingeschlossen (2, 44).

Fünftens ist auch die Erwähnung von Frauen sowie von Maria und den Brüdern Jesu in Vers 14 ein Anzeichen dafür, daß wir es nicht nur mit den Elfen zu tun haben. Die Phrase *σὺν γυναιξίν* bietet gewisse Schwierigkeiten dar. Aber eins läßt sich nicht verkennen. Das Fehlen des bestimmten Artikels macht es unmöglich, nur an die Gattinnen der Elf zu denken. Es muß sich um Frauen im allgemeinen, um alle Jüngerinnen Jesu handeln. Daß sich diese zu den Elfen allein und nicht zur ganzen Gemeinschaft der Christen gehalten haben sollten, ist undenkbar. Dasselbe gilt von Maria und den Brüdern Jesu.

Sechstens ist hier noch der Parallelbericht Lk. 24, 33—52 zum Vergleich heranzuziehen. Auch dort sind es alle Jünger, die Apostel und die *σὺν αὐτοῖς* — zu den letzteren gehören auch die Emmaus-Jünger —, die bei der Himmelfahrt zugegen waren und den Auftrag erhielten, Zeugen Jesu zu werden.

Siebentens ist auch die Stellung der Apostelliste in Betracht zu ziehen. Sie tritt erst gegen Ende des ganzen Abschnittes auf. Wir erwarten sie bereits in Vers 2. Auf jeden Fall wäre sie in Vers 6 für *οἱ συνελθόντες* oder allerwenigstens am Anfange von Vers 12 viel besser am Platze. Es ist ganz ungebräuchlich, daß in einer solchen längeren Ausführung das Subjekt erst gegen Ende nicht des Satzes, sondern des ganzen Abschnittes eingeführt wird.

Aus allen diesen Gründen kann man sich dem Schlusse nicht entziehen, daß die Liste der Apostel Ap. 1, 13 geradeso mechanisch und ungeschickt nach einer dem Verfasser vorliegenden schriftlichen Notiz in den Text, der einer anderen Quelle entstammt, eingeschoben ist wie in den synoptischen Evangelien.

Damit wäre der Charakter der vier Apostellisten genügend festgestellt. Es erhebt sich jetzt die nächste Frage, ob die Evangelien — die Apostelgeschichte schaltet sich von selber dabei aus — bei der Wahl des Platzes, wo diese Listen eingefügt sind, voneinander abhängig erscheinen oder nicht.

Mt. hat seine Liste an die Spitze des Abschnittes gesetzt, der die Instruktionen, die Jesus seinen auf ihre erste Missionsreise ziehenden Jüngern gab, enthält. Das ist eine sehr angemessene Wahl. Wenn die Säume zwischen Mt. 10, 2—4 und seiner Umgebung nicht allzu grob geraten wären, könnte nicht der geringste Zweifel oder Einwand gegen die Richtigkeit dieser Anordnung erhoben werden.

Von Mk. 3, 16—19 läßt sich nicht das gleiche behaupten. Die Aussendung der Zwölf wird erst Mk. 6, 7 ff. berichtet. Der auf die Liste folgende Abschnitt, der unter anderem von der Beelzebub-Episode und der Lästerung gegen den Heiligen Geist handelt, steht in keinem ersichtlichen Zusammenhange mit der Apostelwahl. Außerdem ist dieser Abschnitt aus einer Anzahl von unvollkommenen

Fragmenten zusammengestellt[1]). Ebensowenig sind die den Apostellisten vorhergehenden Stellen bei Mt. und Mk. irgendwie verwandt. Daraus ergibt sich mit Bestimmtheit, daß Mt. und Mk. in dieser Hinsicht absolut unabhängig voneinander sind. Wenn Mt. wirklich den Mk. vor sich gehabt hat, als er sein Evangelium zusammenstellte, ist er mit bewußter Absicht von seinem Vorbilde abgewichen. Wenn umgekehrt Mk. den Mt. besessen hätte, so würde er wahrscheinlich dessen Vorgang gefolgt sein und seine Apostelliste Mk. 6, 7 eingeschoben haben. Die Wahl, die er wirklich getroffen hat, verrät kein Urteil.

Lk. 6, 14—16 steht, wie wir gesehen haben, in der Einleitung zur lukanischen Version der Bergpredigt. Das beweist, daß auch dem dritten Evangelisten das Mt-Evangelium unbekannt gewesen ist. Er hätte seine Liste geradeso gut Lk. 9, 1 einfügen können. Es zeigt ferner, daß Lk. auch nichts von Mk. gewußt hat. Man sagt freilich, die Phrase *εἰς τὸ ὄρος* Mk. 3, 13 und Lk. 6, 12 erhärte die Abhängigkeit des dritten vom zweiten Evangelium. Aber für Mk. 3, 7—12 findet sich keine Parallele in den Lk. 6, 12 unmittelbar vorhergehenden Versen. Außerdem ist das *εἰς τὸ ὄρος* ein in den Evangelien wiederholt gebrauchter Ausdruck. Vgl. Mt. 5, 1; 14, 23; 15, 29; 23, 16; Mk. 6, 46; Lk. 9, 28; Joh. 6, 3. Mit demselben Recht, mit dem man daraufhin Lk. von Mk. abhängig sein lassen will, könnte man auch das Gegenteil, daß Mk. von Lk. abhängig sei, behaupten. In Wirklichkeit aber hat sich herausgestellt, daß Lk. 6, 12 eine Parallele zu Mt. 5, 1 ist. Denn es handelt sich in beiden Fällen um die Einleitung zur Bergpredigt. Auch Mt. 5, 1 findet sich *εἰς τὸ ὄρος*. Mit der Apostelwahl hat das Bergbesteigen im Lk., wie wir gesehen haben, nicht das geringste zu tun.

Das Resultat dieser Untersuchung ist daher, daß, so-

---

[1]) Vgl. „Die Blasphemie gegen den Heiligen Geist". ZfwTh. 52, S. 320—341.

weit die Einfügung der Apostellisten in Betracht kommt, die synoptischen Evangelien ganz unabhängig voneinander sind. Jeder Evangelist ist dabei seinem eigenen Ermessen gefolgt.

Es erübrigt noch, die vier Listen selber einer eingehenden Prüfung zu unterziehen, um sie darauf miteinander zu vergleichen.

In der Mt.-Liste ist zunächst die Übereinstimmung zwischen Mt. 10, 2 und Mt. 4, 18—22 zu beachten. Der erste Apostel wird in beiden Fällen *Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος* genannt. Als zweiter erscheint sein Bruder Andreas. Der dritte ist Jakobus, der Sohn von Zebedäus, und der vierte dessen Bruder Johannes. Diese Übereinstimmung ist um so bezeichnender, als der Ausdruck Simon genannt Petrus nur an diesen beiden Stellen vorkommt. Der in Mt. gewöhnliche Name des ersten Apostels ist Petrus. Dieser Apostel wird im ersten Evangelium 25mal mit Namen genannt. Er heißt davon 20mal Petrus, einmal Simon Petrus (16, 16), einmal Simon (17, 25) und einmal Simon Barjona (16, 17).

Nach Mt. 16, 18 hat es den Anschein, als ob Jesus seinem zuerst berufenen Nachfolger den Beinamen Petrus auf dessen berühmtes Bekenntnis hin „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ verliehen habe. Danach dürfte man erwarten, daß der Jünger vor dem Bekenntnisse Simon und nach dem Bekenntnisse Petrus oder Simon Petrus genannt würde. Das ist aber nicht der Fall. Er führt schon vor dem Bekenntnisse viermal den Namen Petrus (8, 14; 14, 28, 29; 15, 15) und wird nur einmal schlechthin Simon genannt, und das noch dazu erst nach dem Bekenntnisse (17, 25).

Daraus folgt, daß die Namen Simon und Petrus im Mt. auf zwei verschiedene Quellen hinweisen, und daß die Phrase *ὁ λεγόμενος Πέτρος* schwerlich zum ursprünglichen Text in Mt. 4, 18 und 10, 2 gehören kann. Wer immer diesen Zusatz gemacht hat, hatte bemerkt, daß der

betreffende Apostel im Mt. für gewöhnlich Petrus heißt. Er kannte andere Männer, die den Namen Simon trugen. Deshalb hielt er es für angemessen, die Identität von Simon, dem ersten Jünger, und Petrus besonders hervorzuheben.

Wenn man bestimmen will, wer für diesen Zusatz verantwortlich zu halten ist, muß man mit drei verschiedenen Möglichkeiten rechnen. Entweder hat der Redaktor des Buches diesen Zusatz zum Texte gemacht, oder er hat ihn bereits in seiner Quelle vorgefunden, oder aber er ist nach Vollendung des Evangeliums hinzugefügt worden. Mt. 4, 18 lag weder für den Redaktor noch für einen späteren Leser des Evangeliums ein zwingender Grund vor, die erklärende Bemerkung einzuschalten. Sonst wäre das wahrscheinlich auch in den anderen Evangelien geschehen. Man sollte annehmen, der Redaktor oder auch ein späterer Leser habe erst Mt. 8, 14 das Bedürfnis gefühlt, darauf hinzuweisen, daß Petrus derselbe Mann sei wie der vorher erwähnte Simon. So scheint alles anzudeuten, daß der Ausdruck *ὁ λεγόμενος Πέτρος* schon in der von Mt. benutzten Quellenschrift gestanden hat.

Ein zweiter nachträglicher Zusatz sind die Worte *ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν*. Das Aorist-Partizip beweist, daß sich der Mann, der diese Worte geschrieben hat, nicht in die Mt. 10, 2—4 vorliegende Lage hineingedacht hat. Damals hatte Judas Ischariot Jesus noch nicht verraten; und damals hat auch wohl noch niemand geahnt, daß er sich als Verräter entpuppen würde. Wenn man beurteilen will, wie ein Erzähler, der aus eigener, lebendiger Anschauung und Erinnerung über diesen Punkt berichtet, muß man Joh. 12, 4 zum Vergleich heranziehen. Auch dort handelt es sich um eine Episode, die erst nach dem Tode Jesu schriftlich fixiert ist, d. h. zu einer Zeit, als der Verrat des Judas bereits der Vergangenheit angehörte. Trotzdem lesen wir Joh. 12, 4 *ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι*. Auch das *καὶ* vor *παραδούς* ist nicht zu übersehen. Es macht

ganz den Eindruck, als ob nachträglich etwas zum Texte hinzugefügt worden sei, was eigentlich nicht dahin gehört.

Das eben von Mt. 10, 4 Gesagte gilt selbstverständlich auch von ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν (Mk. 3, 19) und ὃς ἐγένετο προδότης (Lk. 6, 16). Dabei läßt der Wechsel in der Konstruktion und im Ausdruck erkennen, daß die drei Evangelien nicht direkt voneinander abhängig sind, selbst wenn am Ende der in allen drei Fällen gleichbedeutende Zusatz auf ein und denselben Urheber zurückgehen mag.

Die Mk.-Liste hat außer der eben erwähnten Notiz noch zwei andere Zusätze zum ursprünglichen Text erhalten. Das sind die beiden Sätze καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι und καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα Βοανηργὲς ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς. Der glossenartige Charakter der zweiten Bemerkung tritt sofort zutage, wenn man Mk. 3, 16 f. übersetzt: „Und er legte dem Simon einen Namen bei, Petrum und Jakobum, Zebedaei Sohn und Johannem Jakobi Bruder, und er legte ihnen als Namen bei Boanerges, d. i. Donnersöhne.“ Es liegt auf der Hand, das erste ἐπέθηκεν würde völlig genügen, um den ganzen eben übersetzten Satz zu tragen. Die überflüssige Wiederholung dieses Verbs mit dem Dativ αὐτοῖς, anstatt dafür Ἰάκωβον τὸν τ Ζ und Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τ Ἰ einfach in den Dativ zu setzen, beweist, daß die Akkusative ursprünglich sind, und daß die Angaben über die Beinamen erst nachträglich in den Text gekommen sein können. Auch das Fehlen des bestimmten Artikels vor ὄνομα und ὀνόματα sowie der Plural im zweiten Falle sind wohl nicht als zufällig zu betrachten.

Der erste Satz, der in der obigen Übersetzung noch annehmbar ist, zeigt sich als unvereinbar mit Mk. 3, 16—19, sobald man darauf achtet, daß, abgesehen von den drei erstgenannten, keiner der Apostel einen Beinamen hat. Westcott und Hort haben daher in ihrer Textausgabe unsere beiden Sätze eingeklammert. Auch der Amerikaner

Gould sagt: καὶ ἐπέθηκε interrupts the structure of the sentence [1]).

Der erste Satz: „und er legte dem Simon einen Namen bei“ muß daher als eine Parallele zu ὁ λεγόμενος Πέτρος (Mt. 10, 2) angesehen werden. Der Zusatz, der die Persönlichkeit des ersten Jüngers genauer bestimmen soll, ist äußerst ungeschickt. Er stammt wahrscheinlich von der Hand des Redaktors her. Die Concordance zeigt uns, daß der Name Petrus bei Mk. 20mal vorkommt, und daß er zum erstenmal an der hier in Betracht kommenden Stelle (Mk. 3, 16) auftritt. Vorher wird derselbe Mann ausschließlich, und zwar fünfmal, Simon genannt. (Vgl. 1, 16, 29, 30, 36.) Außerdem findet sich der Name Simon nur noch ein einziges Mal Mk. 14, 37. Die Kombination Simon Petrus kennt Mk. nicht. Es konnte daher dem Redaktor des zweiten Evangeliums sehr wohl ratsam erscheinen, beim ersten Auftreten des Namens Petrus eine Art von Anknüpfung mit dem Vorhergehenden herzustellen.

Ob der zweite Zusatz von Mk. herrührt, erscheint mir fraglich. Es handelt sich dabei um eine geschichtliche Notiz, die an und für sich bereits in der dem Redaktor des Evangeliums vorliegenden Quelle gestanden haben kann. Ihr Datum ist auf keinen Fall spät anzusetzen. Denn die Mitteilung steht ganz isoliert da. Auf Grund des uns zu Gebote stehenden Materials könnte sie nicht mehr in den Text eingeschaltet werden. Auch läßt das aus dem Aramäischen stammende Wort Boanerges auf ein höheres Alter der Glosse schließen. Bei der Annahme, daß der Redaktor den zweiten Satz in seiner Quelle vorgefunden hat, erklärt sich auch das sonst nicht so leicht zu begreifende Ungeschick der vom Redaktor geschriebenen Glosse am Anfang von 3, 16. Er entlehnte die wesentlichen Worte ἐπέθηκεν und ὄνομα der bereits im Texte befindlichen Notiz.

---

[1]) Int. Crit. Com. St. Mark, S. 57.

Lk. 6, 14—16 sind die Worte *ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον* auszuscheiden. Dieser Relativsatz trägt stilistisch genau dasselbe Gepräge wie der kurz vorhergehende *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν*. Der Zweck des Zusatzes ist derselbe wie der der ähnlichen Notizen bei Mt. und Mk. Nur scheint es sich bei Lk. um einen Textvermehrer zu handeln, der die Glosse in das fertige Evangelium einfügte. Der Name Petrus wird bei Lk. 17mal gebraucht, und zwar zum ersten Male Lk. 8, 45. In den ersten fünf Kapiteln heißt der Apostel siebenmal Simon und einmal (Lk. 5, 8) Simon Petrus. Unter diesen Umständen lag es dem Redaktor nicht so nahe wie bei Mk., den erläuternden Zusatz einzufügen. Ein späterer Leser des Evangeliums jedoch mußte immer versucht sein, den Lk.-Text auch in diesem Punkte in Übereinstimmung mit den beiden ersten Evangelien zu bringen. Der Satz *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* bot das Modell für die erwünschte Vervollständigung des Textes dar.

Die Liste in der Apostelgeschichte liegt uns allem Anschein nach in ihrer ursprünglichen Gestalt vor, abgesehen davon, daß Lk. wohl den Namen des Verräters gestrichen hat.

Wenn man die vier Apostellisten in ihrer gegenwärtigen Gestalt ohne Rücksicht auf die etwaigen Zusätze nebeneinander stellt und dabei alle Unterschiede des Ausdruckes wie der Anordnung in Erwägung zieht, so stimmen alle vier nur in einem einzigen Falle, dem fünften Namen, Philippus, überein. Beim neunten Namen sind sie beinahe gleich. Aber es ist doch zu beachten, daß Mt. und Mk. *Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου*, Lk. und Ap. *Ἰάκωβος Ἀλφαίου* lesen. Das erste würde bedeuten Jakobus, der Sohn von Alphaeus, das zweite Jakobus, ein Sohn von Alphaeus. Natürlich muß man dabei an den aramäischen oder hebräischen Urtext denken. Die Mt.- und Mk.-Lesart gibt den wirklichen Sinn des Originales wieder. Aber der griechische Text weist unbedingt auf zwei verschiedene Übersetzer hin.

Mt., Mk. und Lk. sind nur in drei Fällen: 5, 6, 9, identisch. Mt. und Mk. stimmen fünfmal überein: 5, 6, 9, 10, 11; Mt. und Lk. viermal: 2, 5, 6, 9; Mt. und Ap. zweimal: 5, 9; Mk. und Lk. fünfmal: 5, 6, 7, 8, 9; Mk. und Ap. dreimal: 4, 5, 9; Lk. und Ap. viermal: 5, 9, 10, 11.

Diese Vergleichung bestätigt nur, was sich schon vorher herausgestellt hat. Die vier Apostellisten in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte gehen nicht auf eine gemeinsame Grundform zurück. Die Evangelisten haben sie nicht der eine von dem anderen entlehnt, sondern voneinander direkt unabhängige schriftliche Aufzeichnungen benutzt.

Das gegenseitige Verhältnis der vier Listen erscheint aber in einem ganz anderen Lichte, wenn man alle als nachträgliche Zusätze angesprochenen Wendungen ausläßt.

Dann werden die Listen von Mt. und Lk. in der ersten Hälfte fast absolut identisch. Auf der anderen Seite stimmen auch bei Mk. und Ap. die ersten fünf Namen genau überein. Es ist mehr als charakteristisch, daß Mt. und Lk. den ersten Apostel Simon nennen, während Mk. und Ap. denselben Mann als Petrus bezeichnen. Es ist noch beachtenswerter, daß Mt. und Lk. auf Simon seinen Bruder Andreas folgen lassen, während die beiden anderen, Mk. und Ap., Andreas erst an vierter Stelle haben und von seiner Verwandtschaft mit Petrus schweigen. Eine dritte Merkwürdigkeit besteht darin, daß Mt. und Lk. erst das eine Brüderpaar und dann das andere Brüderpaar nennen, Mk. und Ap. dagegen Jakobus und Johannes zwischen Petrus und Andreas einschalten. Es ist allerdings auch zu beachten, daß nur Ap. Johannes vor Jakobus stellt. Trotzdem ist zu behaupten: Derartige gleichmäßige Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen zwei Gruppen von Namen derselben Leute weisen auf eine paarweise Verwandtschaft der beiden Listen hin.

In der zweiten Hälfte zeigen sich keine solchen Über-

einstimmungen zwischen Mt. und Lk. auf der einen und Mk. und Ap. auf der anderen Seite. Man könnte vielleicht darauf aufmerksam machen, daß die Namen 6, 7, 8, 12 bei Mk. und Lk. identisch sind. Aber dieselben Namen erscheinen auch in den beiden anderen Listen, wenn auch in abweichender Reihenfolge. Es kommt mir als viel wichtiger vor, daß bei Mt. und Mk. und Lk. und Ap. die Namen 9, 10, 11 paarweise übereinstimmen und voneinander abweichen. Wir finden in der einen Gruppe Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἁλφαίου, Θαδδαῖος, Σίμων ὁ Καναναῖος, und in der zweiten Gruppe an derselben Stelle dafür Ἰάκωβος Ἁλφαίου, Σίμων ὁ Ζηλωτής, Ἰούδας Ἰακώβου. Beim zehnten Namen hat Lk. das Wort καλούμενον hinzugefügt.

Es liegt daher ganz unzweideutig eine doppelte Gruppierung der Apostellisten vor. Diese haben sich auf irgendeine Weise gekreuzt. Wenn man die zweiten Hälften der Listen bei Mk. und Lk. miteinander vertauscht, so würden Mt. und Lk. einerseits und Mk. und Ap. anderseits durchgängig je einer Gruppe angehören. Damit wären die vorhandenen vier Apostellisten auf zwei Grundformen zurückgeführt. Die eine könnte man die Simonliste, die andere die Petrusliste nennen. Es will mich bedünken, als ob die von Mk. und Lk. benutzten Listen vor ihrem Gebrauch durch Mk. und Lk. denselben Besitzer gehabt haben. Die beiden Listen lagen aufeinander und waren in der Mitte durchgefaltet. Das verursachte den Bruch beider Listen in der Mitte. Sie wurden dann verkehrt zusammengeklebt und kamen so in den Besitz von Mk. und Lk.

Auf jeden Fall liegt es klar auf der Hand, daß unsere Apostellisten bereits eine Geschichte hatten, als sie von den Synoptikern in die Evangelien und die Apostelgeschichte aufgenommen wurden. Während die Ap. die ursprüngliche Petrusliste bewahren mag, sind alle anderen Apostellisten sicherlich mehrfache Änderungen aufweisende Abschriften der beiden ursprünglichen Listen. Ap. 1, 13 macht es außerdem auch wahrscheinlich, daß auch die Angaben über

die Verwandtschaft von Petrus und Andreas sowie von Johannes und Jakobus nachträgliche Ergänzungen sind.

Nachstehende Übersicht veranschaulicht die Ergebnisse der vorstehenden Untersuchung. Darin bedeutet: gewöhnlicher Druck = Simonliste; gesperrter Druck = Petrusliste; [ ] = vorredaktioneller Zusatz; ( ) = redaktioneller Zusatz; ⟨ ⟩ = spätere Glosse; (?) = zweifelhaft.

	Mt. 10, 2—4.	Mk. 3, 16—19.	Lk. 6, 14—16.	Act. 1, 13.
1.	[τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα] πρῶτος (?) Σίμων [ὁ λεγόμενος Πέτρος]	(καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα) (καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι) Πέτρον	(καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν) Σίμωνα ⟨ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον⟩	ὅ τε Πέτρος
2.	ηαὶ Ἀνδρέας [ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ]	καὶ Ἰάκωβον [τὸν τοῦ Ζεβεδαίου]	καὶ Ἀνδρέαν [τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ]	καὶ Ἰωάννης
3.	καὶ Ἰάκωβος [ὁ τοῦ Ζεβεδαίου]	καὶ Ἰωάνην [τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου] [καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα Βοανηργές, ὅ ἐστιν Υἱοὶ Βροντῆς]	καὶ Ἰάκωβον	καὶ Ἰάκωβος
4.	καὶ Ἰωάνης [ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ]	καὶ Ἀνδρέαν	καὶ Ἰωάνην	καὶ Ἀνδρέας
5.	Φίλιππος	καὶ Φίλιππον	καὶ Φίλιππον	Φίλιππος
6.	καὶ Βαρθολομαῖος	καὶ Βαρθολομαῖον	καὶ Βαρθολομαῖον	καὶ Θωμᾶς
7.	Θωμᾶς	καὶ Μαθθαῖον	καὶ Μαθθαῖον	Βαρθολομαῖος
8.	καὶ Μαθθαῖος ὁ τελώνης	καὶ Θωμᾶν	καὶ Θωμᾶν	καὶ Μαθθαῖος
9.	Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου	καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου	καὶ Ἰάκωβον Ἀλφαίου	Ἰάκωβος Ἀλφαίου
10.	καὶ Θαδδαῖος	καὶ Θαδδαῖον	καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτήν	καὶ Σίμων ὁ ζηλωτής
11.	Σίμων ὁ Καναναῖος	καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον	καὶ Ἰούδαν Ἰακώβου	καὶ Ἰούδας Ἰακώβου
12.	καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης [ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν].	καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριὼθ [ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν]	καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριὼθ [ὃς ἐγένετο προδότης] (?)	— καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ —

Zum Schluß noch ein Wort über das relative Alter der uns vorliegenden Listen. Wenn die Bewahrung der einfachsten Gestalt und das Fehlen späterer Zusätze ein Zeichen der Originalität und des höheren Alters der vom Redaktor verwendeten Kopie ist, so muß die Liste in der Apostelgeschichte die älteste sein. Die bei Mk. erweist sich aus demselben Grunde als die jüngste. Dazwischen stehen an zweiter und dritter Stelle die Listen von Lk. und Mt.

Wilhelm Weber.

Nazareth und die Nazoräer.

Eine Replik an W. B. Smith.

I. Nochmals: Nazoräer und Nasaräer bei Epiphanius.

Vor reichlich einem Jahre habe ich, hauptsächlich gegen Arthur Drews, in PrMH. 1910, 208 ff. nachgewiesen, daß Epiphanius nicht, wie Smith andeutet und Drews geradezu behauptet, die christliche Sekte der Nazoräer als schon vorchristlich bezeichnet, vielmehr gerade an der entscheidenden Stelle des Panarion (XXIX, 6) und auch sonst in diesem seinem Werke scharf zwischen den vorchristlichen Nasaräern und den christlichen Nazoräern unterschieden hat. W. B. Smith [1]) hat auf diesen meinen

---

[1]) Ich zitiere von Smith' Büchern den „Vorchristlichen Jesus" nach der ersten Auflage, Gießen 1906 (VJ. [1]); von der zweiten (VJ. [2]), Jena 1911, ist mir nur ein Separatabdruck der vier Vorworte, 1. u. 2. von Smith, 1. u. 2. von Schmiedel, zugänglich. Doch ist nach Aussage des Herrn Professor Schmiedel der Text in der zweiten Auflage unverändert geblieben. Ebenso liegt mir vom zweiten Teil der Drewsschen Christusmythe nur ein Sonderabdruck des von Smith geschriebenen Anhangs vor: Ist der vorchristliche Jesus widerlegt? (Chr.). Ecce Deus, Jena 1911, kürze ich ED. ab. Den Aufsatz: Meaning of the epithet Nazorean (Nazorene) in The Monist, Chicago, Jan. 1905, zitiere ich im allgemeinen nicht mit, da der zweite Aufsatz in VJ. [1] fast durchgehends wörtliche Übersetzung davon ist.

Aufsatz zweimal Bezug genommen, ED. 285 und VJ. [2] XIX, freilich wunderlich genug: an der zweiten Stelle spricht er von einer „sorgfältigen Beweisführung“, an der ersten dagegen sagt er: „nur wenige könnten seine Beweise genügend finden“. Beidemal freilich behauptet er dann weiter, und darin liegt das Neue von VJ.[2] gegen [1], ob nun Epiphanius die beiden Sekten unterscheide oder nicht, jedenfalls seien sie in Wahrheit nicht voneinander zu trennen. Auf diese anders gefaßte Problemstellung macht P. W. Schmiedel VJ. [2] X f. scharf aufmerksam: zuerst hat Smith vorausgesetzt, daß er den Epiphanius für sich, nun, daß er ihn eventuell gegen sich hat[1]).

Was Smith an meinen Gedankengängen auszusetzen hat, sagt er leider nicht. Er gibt aber in VJ. [2] XVIII ff. eine Auseinandersetzung mit Wernle, der in Kürze ungefähr dasselbe wie ich behauptet hatte. Und da er sich dort in der Sache auch gegen mich mit wendet, so sei es mir zunächst verstattet, mich mit seinen Gegengründen in etwas zu beschäftigen, ohne daß ich damit Wernle vorgreifen will. (Meine Verteidigung gegen Bousset a. a. O. 374 ist darin mit enthalten.)

1. Smith schreibt a. a. O.: „Man möchte wohl wissen,

---

[1]) Herr Professor Schmiedel-Zürich hat mich aufgefordert, zu der neuen Problemfassung wiederum Stellung zu nehmen und in freundlichster Weise durch Übersendung von Literatur mich dazu instand gesetzt. Ich sage auch an dieser Stelle für seine gütige Hilfe herzlichen Dank, bemerke jedoch, daß dieselbe sich in keiner Weise auf den Inhalt meiner Ausführungen bezieht. Für den bin ich ganz allein verantwortlich. — Die von Schmiedel mir auch genannten Aufsätze von Meyboom und Oort in der Theologisch Tijdschrift waren mir leider nicht zugänglich, da ich des Holländischen nicht kundig bin. Abgeschlossen wurde der Aufsatz am 4. September 1911. Die dankenswerte Notiz von Holl (ThLZ. 700) und die Abhandlung von Bousset im Oktoberheft der ThR. 373 ff. konnte ich nur bei der Korrektur noch berücksichtigen, das dort besprochene Buch von Schmidtke „Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien“, Leipzig 1911, überhaupt nicht.

wer es Wernle geoffenbart hat, daß diese letzte sinnlose Lesart die richtige sei", nämlich bei Epiph. Pan. XXIX, 6: ἀλλὰ οὐδὲ statt ἄλλοι δέ[1]). Nun, ganz sinnlos kann sie wohl nicht sein, wenn die neueren Herausgeber, Öhler und Dindorf, sie in den Text aufgenommen haben. Aber sie wird auch durch den Zusammenhang geradezu erfordert, so sehr, daß man sie durch Konjektur herstellen müßte, wenn sie überhaupt nicht handschriftlich überliefert wäre: „sie nannten sich Nazoräer, nicht aber Naziräer . . ., aber auch (ἀλλὰ οὐδὲ) Nasaräer nannten sie sich nicht". Da kann man eher die Petavsche Lesart ἄλλοι δέ als sinnlos bezeichnen[2]).

2. „Aber wir wollen edelmütig sein", fährt Smith a. a. O. fort, „zugegeben, man sollte so lesen . . ." Dieser Edelmut ist sehr überflüssig. Denn auch die andere, von Smith bevorzugte Lesart sagt ganz deutlich, wenn auch im Stil nicht so glatt, daß a n d e r e sich Nasaräer nannten, also eben nicht die Nazoräer. Im weiteren gibt Smith zu, was er ED. 285 rundweg leugnet[3]), daß Epiphanius zwischen Nasaräern und Nazoräern unterscheiden wollte, ja m u ß t e[4]). Mehr aber habe ich und hat auch wohl Wernle zunächst nicht beweisen wollen.

„Es bleiben aber", sagt Smith weiter, „die unerschütterlichen Tatsachen, daß die Nasaräer vorchristlich waren, daß die acht verschiedenen Lesarten: mit *α* und *ο*

---

[1]) Ich muß bitten, meinen Artikel PrMH. 1910, 6 oder den Epiphanius selbst nachzuschlagen. Eine vollständige Darlegung des Sachverhaltes würde auf eine glatte Wiederholung des vorjährigen Aufsatzes hinauslaufen.

[2]) Nachträglich bestätigt mir das Holl a. a. O.: in den allein maßgebenden Handschriften V und M steht ἀλλὰ οὐδέ, ἄλλοι δέ nur in U, einer Abschrift von V, und auch da nur als Korrektur von ἀλλὰ οὐδέ. „Die Form ἄλλοι δέ ist also nur Vermutung eines Abschreibers (oder Lesers). Und dazu eine nichtsnutzige . . ." (Holl.)

[3]) „Selbst wenn wir Schwens ‚Hauptaufstellung' zugeben sollten (w a s w i r a b e r n i c h t t u n) . . ." Sperrung von mir.

[4]) Von Smith gesperrt.

und *ω*, mit *ζ* und *σ*, nur so viele gleichbedeutende Schreibarten sind, und daß Epiphanius unterscheiden wollte, wo es keinen wirklichen Unterschied gab." Das Erste wird zunächst gar nicht bezweifelt und steht hier nicht zur Debatte, das Dritte ist kein Beweisgrund, sondern das zu Beweisende selbst; so bleibt die Frage der Lesarten. Smith läßt hier im Unklaren, wo diese acht Schreibweisen sich finden sollen. Man vermutet aus dem Zusammenhang: bei Epiphanius. Dort aber gibt es wohl für das gewöhnliche *Ναζωραῖοι* einmal (XXX, 2; vgl. PrMH. 1910, 210, Anm. 2) die Nebenform *Ναζαρηνοί*, die im NT. so üblich ist, daß ihr Vorkommen bei Epiphanius gar nicht auffallen kann. Ebenso findet sich analog zu *Νασαραῖοι* einmal *Νασαρηνοί* XX, 3. Das sind indes Neben-[1]), nicht Zwischenformen zwischen den beiden von unserm Kirchenvater so scharf getrennten Sektennamen. Was aber in den alten Ausgaben und Übersetzungen von Petavius, Valesius und z. T. Migne als Zwischenform erscheinen könnte (*Νασωραῖοι, Ναζαραῖοι, Νασοραῖοι*), sind deutlich Druckfehler oder Herausgeberwillkür, da sie sich nur in Überschriften und Randbemerkungen finden (s. meinen Aufsatz a. a. O. 212, Mitte), und sind in den neueren Ausgaben Dindorf und Öhler nicht enthalten. Nach ED. 285, VJ. [1]57 meint jedoch Smith gar nicht Varianten bei Epiphanius, sondern im NT., und zitiert Mark. 10, 47, Luk. 24, 19. Dort aber liest an beiden Stellen die Mehrzahl der maßgebenden griechischen Handschriften[2]) *Ναζαρηνός* oder *Ναζωραῖος*. Die z. T. wunderlichen Mischgestalten sind ganz vereinzelt oder wohl gar bloß den Übersetzungen entnommen, und Unfug ist es, wenn Smith VJ. [1]57 meint: „Niemand kann mit Sicherheit sagen, welcher von den

[1]) Vgl. Smith VJ. [1]53 u.: „Übrigens muß bemerkt werden, daß *ηνός* als gleichartige Variante für die Endung *αῖος* oft genug vorkommt . . ."

[2]) Nach Tischendorfs Octava maior, die ein Freund in Leipzig für mich einzusehen und genau auszuschreiben die Güte hatte.

Vokalen *α ο ω* den Vorzug verdient. Vielleicht haben sie alle beinahe die gleiche Berechtigung." „Beinahe" ist schon sehr hübsch; aber in Wahrheit ist *α* bei der Endung *ηνός*, *ω* bei *αῖος* das allein Richtige. Das Umgekehrte und *ο* überhaupt sind Schreibfehler, weiter nichts. So erklärt auch Guthe RE. [3]XIII, 677, 20: „Die Form *Ναζαραῖος* ist nach den zuverlässigen Textausgaben überhaupt nicht vorhanden." Weiter aber, und das ist das Wichtigste, kommen gar keine Varianten mit *σ* vor, sondern alle Handschriften, auch die in den Vokalen schwanken, schreiben *ζ*: also auch hier keine Mittelformen zwischen *Ναζωραῖος* und *Ν α σ α ρ α ῖ ο ς*, sondern lediglich zwischen *Ναζωραῖος* und *Ν α ζ α ρ η ν ό ς*; daß aber diese beiden letzteren Namen gleichwertig sind, dafür braucht es nicht erst handschriftlicher Zwischenformen zum Beweis. Smith wird einwenden, daß er ED. 285, VJ. [1]57 auch nur für das Schwanken der V o k a l e das Zeugnis der neutestamentlichen Manuskripte herangezogen, mit dem von *σ* und *ζ* sich aber ED. a. a. O. anders abgefunden habe; ganz recht, aber dann durfte er sich an unserer Stelle VJ. [2]XVIII nicht den Anschein geben, als ob irgendwo „die acht (!) verschiedenen Lesarten mit *α* und *ο* und *ω*, mit *ζ* u n d m i t *σ*" gleichberechtigt nebeneinander vorkämen. Das ist kein sauberes wissenschaftliches Arbeiten.

3. Weiterhin nimmt Smith den Epiphanius gegen den Vorwurf in Schutz, er habe nicht gewußt, wovon er schrieb. Denn „die Christen waren tüchtige Erfinder, aber sie haben nichts g e g e n [1]) sich erfunden . . . Epiphanius bezeugt das vorchristliche Dasein der Nasaräer zuerst unzweideutig und müht sich dann umsonst, sein eigenes Zeugnis zu entkräften". Vgl. VJ. [1]227. Das ist ja wohl nur Sache des Eindrucks, und ein bestimmter Nachweis wird sich kaum führen lassen: aber ich habe in keiner

---

[1]) Bei Smith ist, wohl versehentlich, hier n i c h t s statt g e g e n gesperrt.

Weise die Empfindung, daß Epiphanius durch die vorchristlichen Nasaräer sich irgendwie bedrückt fühle und sie aus der Welt zu schaffen suche. Diese Empfindung entsteht höchstens dann, wenn man XXIX, 6 den Satz über die Naziräer beharrlich außer acht läßt. Denn entweder müßte sich die angebliche Verlegenheit auch auf sie mit beziehen, was Smith ausdrücklich ablehnt, VJ. [1]65, oder aber Epiphanius will einfach eine ihm naheliegend scheinende Verwechslung abwenden, und so ist es in der Tat. Der Zwischensatz ἦν γὰρ . . . ᾔδει hat lange nicht den starken Akzent, den Smith ihm verleiht. Man weiß auch nicht, was ihm an ihrer Existenz hätte fatal sein sollen; auf den Gedanken, daß man mit ihrer Hilfe die Geschichtlichkeit Jesu leugnen könnte, ist Epiphanius gewiß nicht gekommen. Und wäre er's, so hätte er sie ja einfach nicht zu erwähnen brauchen; kein christlicher Schriftsteller vor und zu seiner Zeit hat sie sonst genannt; man hätte sie nicht vermißt. Jedenfalls müßte Smith erst einmal die Worte zeigen, durch die die Verlegenheit des Epiphanius den Nasaräern gegenüber deutlich zum Ausdruck kommt; eher läßt sich darüber nicht verhandeln.

4. „Schließlich wird (und schließend)[1]) in der uralten Sin-Syrischen Handschrift Jesus stets der Nasaräer genannt, nicht der Nazoräer, und es ist an und für sich ebenso unwahrscheinlich, daß Nasaräer und Nazoräer, als daß Simon und Symeon (2. Petr. 1, 1) verschieden sind.“

Das ist nun im Ausdruck durchaus irreführend. Jesus wird im syr_{sin} — auch cur und pesch — natürlich nicht deutsch oder griechisch „der Nasaräer“ genannt, sondern syrisch נצריא: es ist nun erst zu fragen, ob das wirklich ohne weiteres mit „Nasaräer“ identisch ist. Sin und cur sind unvokalisiert, in pesch hat das צ den Murmelvokal (Naṣ^{e}raja); über ω und α können also die Syrer keine

---

[1]) Das soll wohl heißen: und damit ist die Beweisführung abgeschlossen.

Entscheidung geben. Bleibt das syrische צ, das allerdings griechisch richtiger σ als ζ umschrieben wird. Aber dieses צ ist auch für die semitische, also ursprüngliche Form von Nazareth einwandfrei bezeugt[1]), so daß jedenfalls das Zeugnis des Syrers zur Auseinanderreißung von Jesus dem Nazoräer (Naṣ^{e}raja) und Nazareth nicht taugt[2]).

Man kann das, was Smith hier sagen will, einfacher und in weniger anfechtbarem Ausdruck so etwa zusammenfassen:

Ναζωραῖος gibt die syrische Bibel wieder mit נצריא,
נצריא ist richtig griechisch umschrieben *Νασαραῖος*,

folglich *Ναζωραῖος* = *Νασαραῖος*; vergebliches Bemühen, wenn Epiphanius und moderne Liberale die beiden Begriffe trennen wollen!

Aber gemach. Zwar ist die Zurückführung von *Νασαραῖος* auf נצריא äußerst wahrscheinlich, doch durchaus nicht so selbstverständlich, wie Smith es nimmt. Es könnte auch ein Stamm נסר oder נשר zugrunde liegen. Und zweitens, selbst wenn beider Namen auf die gleiche aramäische Form zurückgehen, müssen ja noch lange nicht die damit bezeichneten Gruppen identisch sein. Das hat ja doch die Religionsgeschichte öfters gesehen, daß derselbe Name zwei völlig verschiedene Bewegungen bezeichnet hat: Chasidim nannten sich die Gesetzestreuen

---

1) נצרת schreiben die älteren syrischen Übersetzungen, ebenso der jüdische Dichter Kalir und der Araber Ibn Batrik (vgl. Anm. 16). Endlich bezeugt Hieronymus im liber interpretationis hebraicorum nominum (ed. Lagarde, Onomastica sacra 62, 24 ff.): Nazareth . . . scribitur autem non per z litteram, sed per hebraeum sade, quod nec s nec z sonat.

2) Was aber Simon und Symeon anlangt, so behauptet Deißmann tatsächlich — in einer kleinen Schrift, die mir jetzt nicht zur Hand und nach ihrem Titel nicht erinnerlich ist —, daß es zwei völlig verschiedene Namen seien, der eine semitisch, der andere griechisch; dieser erst später für seine Praxis unter Griechen vom Apostel angenommen, so wie sich etwa ein Jude Jesus unter Griechen Jason nannte.



der Makkabäerzeit und die Anhänger des Wunderrabbi Baal Schem in Polen († 1759); Katharer, Reine, hießen die Anhänger Novatians, die Albigenser des Mittelalters und nach Smith, VJ. [1]37 f. Chr. 444, auch die Essener; den Namen Luciferianer führte die Partei der intransigenten Altnicäner nach dem Konzil von Konstantinopel 381, vom Bischof Lucifer, aber auch eine antinomistische Sekte in Angermünde 1326, vom gleichnamigen Höllenfürsten. So kann es auch zwei Sekten mit dem Namen Naṣraje gegeben haben, eine jüdische und eine christliche.

Mit dem allen ist die Verschiedenheit der Nasaräer und Nazoräer noch nicht bewiesen; darüber werde ich in Abschnitt IV noch besonders reden. Ich wollte zunächst nur zeigen, daß Smith' etwas schnellfertige und hochfahrende Abfertigung von Wernles und damit auch meinen Gegengründen doch wohl zu sehr nur an der Oberfläche hingeht und — mit anderem Bilde — zu zuverlässigem Hieb und Stich noch nicht stark genug ist.

II. Nazareth.

Es ist eine Meinung vorhanden, die die Stadt Nazareth von der Landkarte Galiläas zur Zeit Jesu streichen möchte: nicht nur Smith tut es, A. Drews und Steudel in seiner Gefolgschaft, sondern schon vorher Cheyne in der Encyclopaedia biblica, später Friedländer[1]), wenn auch ohne besonderen Wert darauf zu legen; er will aber jedenfalls den Beinamen Jesu als des Nazoräers nicht von Nazareth herleiten. Auch Eberhard Nestle hat nach eigener Angabe PrMH. 1910, 350 früher eine ähnliche Ansicht vertreten. Man erklärt dann: aus dem anderswoher stammenden Beinamen Jesu entwickelt sich rückwärts der Name einer Stadt, von der er angeblich herzuleiten wäre; dann stellte sich mit Naturnotwendigkeit auch die Stadt selber

[13]) Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. Berlin 1908, S. 143.



ein. Vielleicht daß der neue Name auf eine schon vorhandene Stadt, wahrscheinlich das alte Hinnaton, übertragen wurde. VJ. [1]44, ED. 307.

Dagegen wäre zu fragen: wer vollzog denn eine solche Gründung oder Namensänderung, um die Heimat Jesu auch auf der Landkarte zeigen zu können? Es müßten doch selbstverständlich Christen gewesen sein. Gerade aber von Nazareth ist vielfältig bezeugt, daß es im dritten und vierten nachchristlichen Jahrhundert durchaus Judenstadt war. Julius Afrikanus, der Palästiner, bei Euseb h. e. I, 7, 14, nennt es eine *κώμη Ἰουδαϊκή*. Epiphanius berichtet XXX, 11, daß in Nazareth und anderen galiläischen Städten bis auf Konstantins Zeit keine Kirche erstehen, ja nicht einmal ein Heide, Samariter oder Christ dort wohnen durfte, VJ. [1]43. Der jüdische Dichter Kalir nennt in zwei Gedichten Nazareth unter den 24 Städten Galiläas, in denen nach der Zerstörung Jerusalems starke Priesterabteilungen sippenweise ihre Heimat aufgeschlagen hatten. Und wenn Kalir erst im achten oder neunten Jahrhundert lebte[1]), so hat Klein[2]) nachgewiesen, daß seine Quelle (von der ein Stück, allerdings nicht das, in dem Nazareth vorkommt, im Talmud erhalten ist) um 200 schon entstanden sein muß. Noch zu Beginn des siebenten Jahrhunderts spricht der arabische Chronist Ibn Batrik[3]) von Juden in Nazareth, auch ihre Synagoge ist bezeugt[4]). Wenn denn die Stadt so stark jüdischen, ja sogar priesterlichen Charakter trug, ist da wirklich anzunehmen, daß

---

[1]) „Kalir, der Mitte des 8. oder 9. Jahrhunderts gelebt haben muß“; so Fiebig in RGG., s. v. Judentum, III, 822 o.; also nicht erst „etwa 1000 Jahre nach Christus“, ED. 285. Doch kommt natürlich auf dieses Vierteljahrtausend nicht viel an.

[2]) Samuel Klein, Die Barajta der 24 Priesterabteilungen. Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Diss. phil. Heidelberg 1909. — Auch in Buchform, mit dem Unter- als Haupttitel.

[3]) Bei Klein a. a. O. S. 75, Anm. 3.

[4]) Ebenda, Anm. 2.

ihre Bewohner nach dem verhaßten ישו הנצרי, dem רשיעא *κατ' ἐξοχήν*[1]) den Namen der alten Stadt in Nazareth umwandelten oder gar ihm zu Ehren eine Neugründung nach seinem Namen erst schufen? Hätte nicht zum mindesten die Quelle Kalirs die ursprüngliche Benennung aufbehalten müssen? Es ist viel natürlicher, anzunehmen, daß die Stadt von alters her נצרת hieß und schon bestand, als die neutestamentlichen Schriftsteller in der Geschichte Jesu von ihr sprachen[2]). Die Identifikation mit dem Hinnaton der Keilinschriften (Chr. 443, ED. 307, VJ. ²XXII) läßt Smith übrigens schlechthin unbewiesen. Die Gleichbedeutung der Namen genügt dazu doch noch nicht: sonst müßte auch das Freiberg, in dem ich diesen Aufsatz schreibe, identisch sein mit Frankenberg, was ein paar Meilen westlich liegt, denn frank und frei ist doch wesentlich dasselbe!

Wenn aber zu Jesu Zeiten eine Stadt Nazareth existiert hat, so wäre immer noch möglich, daß er mit ihr nichts zu tun hatte, vielmehr Mißverstand oder beabsichtigte Umdeutung von Nazoraios erst die Verbindung schufen. Diese Möglichkeit zieht Friedländer a. a. O. in Betracht; auch Brückner[3]) findet die Bedenken gegen Nazareth als Jesu Heimat beachtenswert. Er macht aber selber auf den gewichtigsten Gegengrund aufmerksam, S. 29 u.: wie kam man dazu, Nazareth zu Jesu Heimat künstlich zu stempeln, das doch hernach zugunsten Bethlehems in den Geburtsgeschichten noch künstlicher wieder wegzuschaffen

---

[1]) Kohelet rabba zu 1, 18, zit. bei Hoennicke, Judenchristentum 1908, S. 397. Vgl. auch das. 390, Anm. 3: ישו רשיעא.

[2]) Während der Reinschrift obiger Ausführungen fiel gelegentlich mein Blick ins Protestantenblatt 1910, 411 ff., und ich sah, daß sich mein Gedankengang bei Schmiedel Sp. 418 bereits angedeutet findet. Ich lasse meine unabhängig davon gewonnene Darlegung trotzdem stehen, sie ist ausführlicher, und „doppelt genäht hält besser“.

[3]) Das 5. Evangelium (Das hl. Land). Rel.-Gesch. Volksb. I, 21. Tübingen 1910, S. 28 f.

war, die Weissagung Micha 5 zu erfüllen? Wenn es keine Überlieferung über die Geburtsstadt des Messias gab oder wenn eine andere, etwa Kapernaum, verdrängt werden sollte, so kam als Ersatz schlechterdings nur Bethlehem in Frage, Matth. 2, 4. 5 und besonders Joh. 7, 41 f.! Und warum mußte denn die angebliche andere Bedeutung von Nazoräus durchaus beseitigt werden? Bedeutete es wirklich der Schützer (VJ. [1] 50), so mußte dieser Beiname ihres Herrn den Christen ebenso wertvoll und unverlierbar lieb sein wie sein Eigenname Jesus, den sie erst gewaltsam ähnlich deuteten, Matth. 1, 21 [1]). Hieß es: Jahwe ist Schützer (VJ. [1] 49), dann mußte das ihnen ebenso sympathisch klingen wie etwa das Immanuel, Gott mit uns, als Christusname, Matth. 1, 23. — Friedländer, a. a. O. 143, glaubt, daß Jesus aus den Kreisen der jüdischen Nasaräer [2]) seine Hauptanhängerschaft bekommen habe und deshalb, obwohl er nicht zu ihnen gehörte, der Nazaräer genannt worden sei. Hernach aber sei diese Erinnerung den Christen fatal geworden, weshalb sie die Erklärung aus Nazareth ersonnen hätten. Aber zunächst ist dieser Erfolg Jesu in Nasaräerkreisen und die Übertragung ihres Namens auf ihn ja nur eine dichterische, wenn auch sehr angenehm zu lesende Konstruktion, für die an allen Enden die Beweise fehlen. Dann aber muß man doch bezweifeln, ob eine solche etymologische Ableitung als Ablenkung ausgereicht hätte, wenn nach wie vor die christlichen Nazoräer und die jüdischen Nasaräer nebeneinander wohnen blieben? Und endlich — das richtet sich auch gegen die andern, die Jesu Heimat Nazareth erst aus den Nazaräern ableiten —, wie verfiel man in aller Welt nur auf dieses abgelegene Städtchen Galiläas, das es obendrein „möglicherweise noch gar nicht gab“, wo doch die Zurückführung

---

1) Denn יֵשׁוּעַ = יְהוֹשׁוּעַ und bedeutet nicht Helfer, sondern „Jahwe ist Helfer“.

2) Friedländer schreibt sie immer Nazaräer.

von Nazoraios auf den Nezer Jes. 11, 1 geradezu auf der flachen Hand gegeben war und die von Nazoraioi auf die צורי ישראל Jes. 49, 6 (Qere)[1]) wenigstens nicht ganz fern lag?

Weinel[2]) hat gegen Smith den Ton besonders darauf gelegt, daß es doch ganz unbegreiflich wäre, warum man Jesus aus einer Stadt hätte stammen lassen, von der einem jeder Palästinenser sagen konnte: Eine Stadt dieses Namens gibt es ja gar nicht! Smith gibt diesem Einwand einen „Schein von Berechtigung“ zu Chr. 441, ED. 293. Aber er will ihn natürlich nicht gelten lassen. So beruft er sich vor allem auf den symbolischen Charakter der Evangelien, die nicht wörtlich, sondern allegorisch ausgelegt werden wollten; der Evangelist, den man gefragt hätte: wo liegt denn dein Nazareth? hätte über die Frage nur überlegen gelächelt: „ . . . wir schreiben nicht Geschichte, wir schreiben Evangelium . . .“ Da hört freilich die wissenschaftliche Beweismöglichkeit auf. Ob ein altes Buch Geschichte erzählen oder Allegorie bieten will, entscheidet lediglich das ästhetische, nicht das intellektuelle Urteil; behauptet man aber das letztere, so kann man schlechthin alles aus dem Text herausnehmen, was man will. Mein Geschmack ist es ja nicht, die treuherzige Erzählweise der Synoptiker in lauter absichtsvolle Symbolik aufzulösen, wie Smith im größten Teil von ED. tut, und beispielsweise den fliehenden Jüngling von Mark. 14, 51 f. zu deuten als „das Engel-Selbst der jüdischen Angelologie, eine Art Astralleib, der Jesus ‚nachfolgt‘, in feines Leinen gehüllt, um seinen unerträglichen Glanz zu dämpfen“ ED. 115 . . .

Aber Smith stellt neben diese Geschmacksentscheidung noch einen philologischen Beweis aus dem *πόλις λεγομένη*

---

[1]) Nach Guthe in RE. a. a. O. die Ableitung Hitzigs.

[2]) Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt? Tübingen 1910, S. 97.

Ναζαρέθ Matth. 2, 23. An einem reichen Material aus dem NT. ergibt sich ihm, daß *λεγόμενος* immer einen Bei- oder sonst charakteristischen Namen anführt ED. 288. Also müsse es auch bei Nazareth der Fall sein, es müsse irgendein Geheimnis sich hinter dem Namen bergen, und das liege eben in dem viel älteren Appellativum Nazoräus. Wenn Nazareth elfmal ohne dieses „sogenannt" auftritt und einmal nur mit ihm, so sei das keine Gegeninstanz: „hundert negative Beispiele würden nichts beweisen gegenüber dem einen positiven". Mir scheint nun Smith' Urteil über *λεγόμενος* ein gewisses Recht zu haben, wenngleich ED. 286 ff. manche wunderliche Behauptung steht. Matth. 2, 23 ist *λεγομένη* zugesetzt, weil den Evangelisten der Zusammenklang zwischen dem Stadtnamen und seiner vermeintlichen Prophetenstelle interessiert. Aber die Verallgemeinerung von dieser einen Stelle auf alle, wo Nazareth im NT. vorkommt, ist verfehlt, schon um deswillen, weil das NT. Sammlung aus Schriften verschiedener Verfasser ist.

Wenn endlich Smith auf Weinels oben formulierten Einwand die Gegenbemerkung bringt: da hätte doch auch jeder Judäer einwenden können, einen Ort Gabbatha oder Golgatha oder Gethsemane gebe es nicht ED. 293, — so ist von diesem Schluß gleich der Obersatz verfehlt, denn im Vorhergehenden hat Smith den Nachweis für deren Nichtexistenz nicht im mindesten geliefert. Aber es würde zu weit führen, wollte ich darauf noch eingehen [1]).

Was zuletzt die auch von Brückner hervorgehobene lose Verbindung Jesu mit Nazareth in den Evangelien anlangt, so darf man da wohl erstens auf den geringen

---

[1]) Am berechtigtsten ist noch das Argument, Gethsemane bedeute Öl-Weinkelter, d. h. einen Widerspruch in sich und müsse allegorisch gedeutet werden: aber der Syrer, auf dessen Schreibweise Smith doch sonst, und mit Recht, Wert legt, hat גדסמן; גד aber heißt nicht Weinkelter, sondern wohl Tal, vom Stamm גדד, spalten, wie denn Brückner a. a. O. S. 38 Öltal übersetzt.

Umfang unserer Überlieferung verweisen. Daß Jesus in Bethsaida und Chorazin Heilungen vollbracht hat, kann nach Matth. 11, 21, Luk. 10, 13 nicht zweifelhaft sein. Aber erzählt werden uns Wunder in Bethsaida nur Luk. 9, 10 ganz kurz und summarisch; Chorazin kommt überhaupt im NT. nicht wieder vor. Nazareth hingegen wird doch immerhin zwölfmal mit Namen genannt, in sämtlichen fünf Geschichtsbüchern des NT.s [1]). Und zum anderen ist die seltene Erwähnung Nazareths — in den Briefen des NT.s und den apostolischen Vätern z. B. gar nicht — doch nicht weiter erstaunlich, wenn wir die Verlegenheit bedenken, die es der messianischen Dogmatik brachte, nach der der Christus durchaus in Bethlehem geboren sein mußte. Da vermied man es, den fatalen Namen unnötig zu erwähnen, um nicht Fragen wie Joh. 1, 46; 7, 41 f. 52 zu riskieren, und erzählte lieber bloß von seiner *πατρίς* Mark. 6, 1; Matth. 13, 54, ohne sie mit Namen zu nennen.

---

[1]) Auch die weitere Tradition ist reichhaltiger, als Smith es VJ. [1]43 Wort haben will. „Die erste Notiz findet sich bei Euseb, der sich ausdrücklich auf Julius Afrikanus beruft.“ Das ist nicht ganz richtig. Sondern die erste Erwähnung bringt Julius Afrikanus selbst, nur von Euseb aufbewahrt (h. e. I, 7, 44). Dann nennt es Origenes. Weiter tritt Euseb mit selbständiger, inhaltreicher Notiz im Onomastikon ein (Lagarde 284, 37): *Ναζαρέθ· ὅθεν ὁ Ἰησοῦς Ναζωραῖος ἐκλήθη, καὶ Ναζαρηνοὶ τὸ παλαιὸν ἡμεῖς οἱ νῦν Χριστιανοί· καὶ εἰς ἔτι νῦν ἔστιν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἀντικρὺ τῆς Λεγεῶνος ὡς ἀπὸ σημείων ιε πρὸς ἀνατολάς, πλησίον τοῦ ὄρους Θαβώρ.* Ganz ähnlich Hieronymus in seiner Bearbeitung, ib. 143, 16, nur daß er, wie stets auch in der Bibelübersetzung und sonst, Nazaraei schreibt und nach apud veteres im ersten Satz quasi opprobrio einschaltet. Dazu die andere Bemerkung dieses gelehrten Lateiners, die schon Anm. 6 abgedruckt ist, und andere Stellen in seinen Schriften. Was demgegenüber die Kritik von Smith a. a. O. sagen will, daß die (also einzige!) Notiz des Hieronymus schlechter sei als gar keine, ist mir völlig dunkel. — Diese Überschau ließe sich aus Thomsens Loca sancta vermutlich noch bereichern, doch war mir das Buch leider nicht zugänglich.

Alles dies halte ich auch gegen Wellhausens, von Bousset a. a. O. 381 mitgeteilte und aller Beachtung wert geachtete Vermutung aufrecht. Wellhausen geht von *Γεννησάρ* aus, deutet das als gan nesar, Garten von Nesar, Nesar wieder als einen sonst verschollenen Namen Galiläas oder eines Bezirks davon, die Nasaräer (= Nazoräer) danach benannt. Mir scheinen sich die Schwierigkeiten dabei nur noch zu häufen. Erstens die philologischen. Der See heißt im Targum, z. B. Jos. 13, 27, יַם גְּנֵּסַר, ebenso in der Peschittha; vereinzelt wird das ē der mittleren Silbe sogar plene geschrieben: wie kann das zum a von Nasaraioi werden? er schreibt sich ebendort mit ס; wie kommen die syrischen נצריא: und die hebräischen נצרים zu ihrem צ? Zweitens die historischen Bedenken: Nazareths Bezeugung ist zwar nicht glänzend, aber durch NT., Kirchenväter, Kalirs Quelle und das heutige En Naṣira immerhin ausreichend — das Nesar = Galiläa ist nur im Namen von See und Stadt, und da doch ganz hypothetisch, enthalten! Endlich: warum hätte man die ganz unverfängliche Erinnerung daran so völlig verwischt und dafür die Stadt Nazareth als crux apologetarum geschaffen?

III. Nazoräer und Nazarener.

Smith glaubt die Urform des in Frage stehenden Namens in dem „nomen restitutionis“ des Markus, einer alten gnostischen, in syrischer Sprache überlieferten Gebetsformel als *Ἰησοῦς Ναζαρία* erhalten, die mit der in sämtlichen syrischen Übersetzungen sich findenden identisch sei VJ. [1] 36. 49. Das ist aber nicht richtig; die syrische Form heißt vielmehr נָצְרָיָא = Naṣ^eraja, nicht Naṣarja, wie in jener Formel [1]). Gegen die vielfältige Bezeugung des

---

[1]) Noch weiter entfernt sich das *Νασαα ρι* des Pariser Zauberpapyrus VJ. [1] 37. 69. Auch hier wird das Urteil Weinels im Recht sein (a. a. O. 102), der diese auf zwei Zeilen getrennt stehenden Buchstaben für eine sinnlose und dunkle Buchstabenanhäufung ansieht, wie sie vorhergeht und nachfolgt und gerade in Zauber-

Naṣ^eraja in der Peschittha kann aber das eine Naṣarja nicht aufkommen, zumal auch der übrige Text jenes Gebetes sichtliche Verderbnisse aufweist, an sich schon, und besonders, wenn man die beiden bei Epiphanius erhaltenen Gestalten miteinander und mit den handschriftlichen Varianten vergleicht: XXXIV, 21 in einem längeren, aus Irenäus wörtlich übernommenen Abschnitt, XXXVI, 2 in Ausführungen des Autors selbst[1]). Ist aber der übrige Wortlaut unzuverlässig, so kann man nicht beim letzten Wort eine das vielfache Zeugnis der Peschittha überwiegende Glaubwürdigkeit der Vokalisation erwarten, zumal dasselbe von einem des Syrischen unkundigen Abschreiber offenbar der ihm geläufigen Form *Ναζαρηνός* angeglichen ist — dafür zeugt das *ζ*; bei peinlich genauer Umschreibung müßten wir *σ* erwarten[2]). Lautet also die aramäische

---

sprüchen so häufig ist. Aber auch angenommen, es läge bloß Verschreibung für *Νασραια* (נָצְרָיָא) vor: das Manuskript ist nach Smith' eigner Angabe frühestens 300 nach Christus geschrieben! Freilich mag die Urschrift erheblich älter gewesen sein; will man aber den vorchristlichen Nazoräergott daraus beweisen, dann müßte man doch die Urform fest datieren und klar herausstellen können, daß das einzelne maßgebende Wort auch wirklich in der Urform gestanden hat. Denn bloß „manches" ist, nach Smith selbst, „zugestandenermaßen ‚aus dem sehr alten Papyrus' abgeschrieben".

[1]) XXXIV, 21 nach Oehler, in Klammern die Abweichungen der Handschriften, wobei ich mir das Komma nach jedem Wort und die großen Anfangsbuchstaben schenke: *Μεσσία* (*μοσσία*) *οὐφαρὲγ ναμεμψαιμὰν* (*νεμεμψαιμὰν*) *χαλδαίαν μοσομηδαέα ἀκφραναὶ ψαούα* (*ἀκφραναὶ ψαούα, ἀκφραναί ψευούα, ἀκψαρναιφεύουσα*) *Ἰησοῦ Ναζαρία*. XXXVI, 2: *Μεσία οὐφὰρ ἐγναμεμψαὶ μενχαλδία νοσσομὴ δαεά ἀκφαρὰν ἐψευούα Ἰησοῦ Ναζαρία*. Smith übersetzt nach Harvey VJ. [1]49: „Geweiht und erlöst bin ich von Seele und allem Gericht durch Yah(dyh); rette meine Seele, o Jesu Nazaria." Ich muß bemerken, daß ich weder den Grundtext noch die englische oder die deutsche Übersetzung verstehe; was ist Yah(dyh)?

[2]) Dieser Betrachtung gegenüber kann es auch nichts bedeuten, daß (VJ. [1]53) „der ‚Name der Restitution' viel weiter zurückdatiert als alle Manuskripte unsers zweiten Evangeliums". Die Handschriften des Epiphanius, dem wir den griechischen Text

Urform des Namens, wie sie vermutlich in Jesu Tagen von Mund zu Mund ging, Naṣeraja, so fällt die Parallele zu Zekharja und Berakhja[1]) hin (a. a. O.), und damit auch der Versuch, den Gottesnamen Jah in Nazoraios angedeutet zu finden. Vielmehr handelt es sich um ein Gentilicium, wie das Syrische sie in gleicher Bildung viele hat, z. B. Kušaja der Mann von Kusch, Anṭiochaja der aus Antiochia, Gelilaja der Galiläer usf. Auch die Mehrzahl entspricht sich hüben und drüben: Naṣeraje (act 24, 5), wie Athenaje die Athener, Darmesuqaje die Damascener usw.[2]). Nach dem Befund der syrischen Bibel, deren Überlieferung in den Eigennamen Smith und ich beide sehr hoch einschätzen[3]), ist die Ableitung des Nazoräernamens von Nazareth mithin durchaus wahrscheinlich. Einmal, Luk. 24, 19, ist er in der Peschittha sogar durch מן נצרת, aus Nazareth, wiedergegeben.

Wir kommen zu den griechischen Formen: *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός*. Die Schwierigkeit des ζ für hebräisch צ, auf die ich im vorigen Aufsatz scharf hinwies, hat mir

---

des Irenäus über den Gnostiker Markus und damit jene alte syrische Gebetsformel verdanken, sind um 500 Jahre jünger als die der Peschittha, die z. T. bis ins 5. Jahrhundert zurückgehen. Zudem haben die Peschitthaabschreiber syrisch gekonnt und die des Epiphanius nicht.

[1]) Zwar sachlich belanglos, aber philologisch ein Unfug ist es, wenn Smith transkribiert B'rach-ja', Z'char-ja': das erste Häkchen soll ein Schwa, das zweite, ganz gleiche, ein Alef vertreten; dieses ist aber im Syrischen dort gar nicht als Konsonant — und nur einen solchen wiederzugeben, hat das Zeichen, der spiritus lenis, einen Sinn — vorhanden, sondern lediglich orthographischer Träger eines Vokallautes.

[2]) Smith freilich dekretiert VJ. [1] 50: „Es wäre sehr sonderbar, wenn die Bezeichnung — soll wohl heißen Endung, im Englischen steht termination — eine g ä n z l i c h e i n z i g a r t i g e Beziehung auf die Herkunft bedeute". Sperrung von mir.

[3]) Mein diese Frage behandelnder und in PrMH. 1910, 213 für ZAW. 1910, Heft 4 angekündigter Aufsatz ist nicht damals, sondern erst 1911, 4 erschienen.

Guthe a. a. O. 676, 46 durch den Hinweis auf Οὔζ Gen. 22, 21[1]) und Ζογόϱ Jer. 48, 34 wesentlich gemildert und Eb. Nestle PrMH. 1910, 349 m. E. zutreffend gelöst: es ist Angleichung an Ναζιϱαῖος, die die regelwidrige Schreibweise veranlaßt hat. Kommt die Verschiedenheit des *ω* und *α*, die schon viele Vermutungen hervorrief. Ich möchte die Lösung in folgender Richtung suchen. Die aramäische Grundform hatte nach dem צ gar keinen vollen, sondern nur den klanglich indifferenten Murmelvokal: Nas^{e}raja. Der aber wird bei der Umschrift ins Griechische vielfach durch einen vollen, ja sogar langen Vokal wiedergegeben, meist *α*, doch auch andere[2]). So wären auch *ω* und *α* in Ναζωϱαῖος und Ναζαϱέϑ, Ναζαϱηνός nur

---

[1]) Dieser Hinweis auch bei Smith VJ. [1] 54 Anm.

[2]) Vgl. *Ζαβουλων*, *Χεϱουβιμ*, *ἀλληλουια*, *Ζοϱοβαβελ*, *Συχεμ*. Für *ω* wufste ich kein Beispiel; die Freundlichkeit des Herrn Professor D. Nestle gab mir folgende an die Hand: *μωχω* für מְקוֹר Ps. 36, 10 Hexapla; *Δωδανιμ* für דְּדָנִים Jes. 21, 13 Aqu. Symm; *Μωσυλαϑει* für מְחֹלָתִי 2. Sam. 21, 8; *Νωτεφατει* für נְטוֹפָתִי 1. Chron. 9, 16; *Ρωμελιαο* für רְמַלְיָהוּ Jes. 7, 5 Theodotion; *Σωβενια* für שְׁבַנְיָהוּ 1. Chron. 15, 24 cod. A; *Σωφηϱα* Gen. 10, 30 für סְפָרָה; *Κωνενια* (*Χωνενια*) für כְּנַנְיָהוּ 1. Chron. 15, 22, wo allerdings Kittel nach LXX und Vulgata in כ״נ ändern will. Das erste Beispiel stammt aus Field, Hexapla I, p. LXXIV, die übrigen aus der Konkordanz von Hatch-Redpath (Supplement, Eigennamen). — Daß das Schwa von Naṣ^{e}raja eine Tendenz nach *ω* hin hat, dafür läßt sich als Beweis vielleicht auch anführen, daß die Mandäer, die einen aramäischen Dialekt sprechen, sich selbst נאצוראייא, also mit ō, nennen, was ein syrischer Berichterstatter einfach mit נצריא, ohne ō, wiedergibt (RE. XII, 159, 21. 46): er muß wohl in seiner Aussprache ohnehin ein o mitgehört haben. — Nach Reichardt (TU. III. R. IV 3 Seite 61) liest die Katene des Niketas in allen drei Handschriften an der oben zitierten Afrikanusstelle *Ναζωϱῶν*. Ob ein einfacher Schreibfehler des Niketas oder seiner Afrikanushandschrift vorliegt? ob er oder einer seiner Vorgänger von *Ναζωϱαῖος* aus die Form *Ναζωϱά* rückwärts erschlossen haben? oder ob in der Tat, wie bei dem Gentilicium, so auch beim Namen der Stadt im Griechischen eine doppelte Tradition über die a- und o-Färbung des semitischen Schwa bestanden hat?

Äquivalente eines semitischen Schwa. Freilich ist dadurch nicht erklärt, warum mit solcher unerbittlichen Konsequenz die eine Form das *ω*, die andere das *α* bevorzugt. — Endlich bliebe die Verschiedenheit der Endungen zu betrachten. Smith selbst VJ.[1] 53 verweist auf die naheliegende Parallele *Ἐσσαῖος* = *Ἐσσηνός*. Damit scheint mir eine Erklärung zwar nicht, wie Smith dort andeutet, überflüssig gemacht, wohl aber nahegelegt. Denn das ist längst erkannt, daß die beiden griechischen Namen jenes jüdischen Mönchsordens einfach status emphaticus und absolutus pluralis des aramäischen חֲסָא, fromm, sind. So will mir auch die Herleitung der Doppelgestalt Nazoraios und Nazarenus am einfachsten scheinen. Die Endungen des Plurals bei den Gentilicia auf aja lauten:

im biblischen Aramäisch	stat. abs. ָ—אִין	stat. emph. ָ—ָיֵא
im Syrischen	ָ—ָיִין	. . . . . ָ—ָיֵא
im Targum . . .	ָ—אִין oder ָ—ָיִין	. . . . . ָ—אֵי

Irgendwo in der Nähe dieser drei aramäischen Dialekte muß ja auch die Mundart liegen, in der man die Christen zuerst mit dem in Frage stehenden Namen genannt hat: aus den mitgeteilten Formen des Absolutus kann sich aber sehr wohl die Endung *-ηνός*, aus denen des Emphaticus *-αῖος*, entwickelt haben.

Es wäre freilich auch möglich, beide Endungen ohne Zurückgreifen aufs Aramäische zu begreifen, denn *αῖος* sowohl als *ηνός* sind auch in rein griechischen Namen gebräuchlich: *Ἀθηναῖος*, *Ῥωμαῖος*, *Ἀδραμυττηνός* act 17, 21; 22, 25; 27, 2. Aber gerade das Nebeneinander beider und die einfache Tatsache, daß es sich ja um aramäisch redende Menschen handelt, läßt doch die Herleitung aus den beiden Status des aramäischen Nomen am einfachsten erscheinen. Immerhin hat vielleicht bei der Zusammenziehung des a-i zu *η* und des aje zu *αι* die Form der rein griechischen Endungen *ηνός* und *αῖος* angleichend mitgewirkt.

Ist aber die angegebene Erklärung richtig, so ergeben sich zwei wichtige Folgerungen, eine gegen und eine

scheinbar für Smith. Dann kann nämlich jener alte Christenname nicht, wie Smith will, unmittelbar vom Stamm נצר, schützen, stammen. Denn den gibt es im Aramäischen nicht, dort lautet er vielmehr (Dan. 7, 28), wie Smith selber bestätigt, נטר (VJ. ^{1}53). Die Leute müßten Nataräer oder Natarener heißen, wenn ihr Name mit „schützen, hüten" direkt zusammenhinge.

Die andere Folgerung, sagte ich, scheint für Smithsche Voraussetzungen zu sprechen. *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός* wären ja nur durch Mißverständnis zum Singular gemacht; in Wirklichkeit sind es Pluralformen. Das besagt: zuerst waren es Sektennamen und sind erst später auf den Stifter übertragen worden. Eine Religionsgruppe hieß Nazoräer oder Nazarener: so nannte man dann auch den vermeintlichen oder wirklichen Begründer. Aber wir dürfen nicht vergessen: es handelt sich dabei ja um die griechischen Formen. In der Heimatsprache hieß umgekehrt zuerst Jesus Naṣ^{e}raja, der von Nazareth; wie ihn nannte man denn auch seine Anhänger in Jerusalem Naṣ^{e}raje, Nazarethleute, etwa so wie die Stoiker nach der Säulenhalle Zenos hießen, auch wenn sie Jahrhunderte später in Kleinasien oder Gallien lehrten. Gerade dadurch, daß im Aramäischen Führer und Anhänger mit ganz dem gleichen Namen benannt sind, ist es ausgeschlossen, daß diese für den Führer eine göttliche Würde bezeichnet. Denn dann hätten die Anhänger nicht den Würdenamen ihres Führers ohne weiteres übernommen, sondern sie hätten irgendeine Endung drangehängt: *Χριστός Χριστιανοί*; M^{e}šicha, M^{e}šichaje [1]); *Νικόλαος*, *Νικολαΐτης*.

Im Griechischen aber mag der Verlauf so gewesen sein. Den Hellenisten Jerusalems trat zuerst die Gemeinde [2]) Jesu nahe als Nas^{e}rain oder Nas^{e}raje; so bildeten sie für

---

[1]) Wie man einmal bei Afrahat, BertTU. III, 3. 4, S. 320, 25 lesen kann.

[2]) Von einer Berührung Jesu selbst mit Hellenen spricht nur Johannes 12, 20. Die Pfingstgeschichte läßt doch wohl deutlich

diese Leute in ihrem Idiom die Namen *Ναζαρηνοί* und *Ναζωραῖοι* — mit ζ statt mit σ im Gedanken an die ihnen bekannteren *Ναζιραῖοι*; was wußten sie viel von der kleinen Stadt Nazareth in Galiläa! auch mochten manche Christen in ihrer Lebensart Naziräern ähnlich genug sein[1]. Als sie hernach von Jesus selbst hörten, übersetzten sie sein Nas^e^raja mit den ihnen einmal geläufigen griechischen Formen *Ναζαρηνός* und *Ναζωραῖος*, ohne zu überlegen, daß damit eine Pluralbildung auf einen einzelnen fälschlich zurückübertragen wurde, ähnlich wie die rabbinische Schulsprache von einem einzelnen Halbgläubigen als עם הארץ sprach, von einem einzelnen Heiden als גוי[2]. Das ist natürlich auch nur Vermutung; aber mich dünkt, sie löst die schwebenden Fragen nicht ganz schlecht.

Nur die hebräische Namensform נוצרים, הנוצרי mit ihrem sonderbaren o in der ersten Silbe ist dadurch noch nicht erklärt. Vielleicht darf man die Vermutung wagen, daß die Analogie der Participia Qal aus dem stammhaften aramäischen â ein hebräisches ô gemacht hat? so wie etwa dem aramäischen סָפְרַיָּא, Schriftgelehrte, hebräisch סֹפְרִים entsprach, so bildete man nach נָצְרָיֵא, Nazarener, נֹצְרִים oder נוֹצְרִים, ohne doch, wie das î im Singular beweist, das Gefühl zu verlieren, daß hier ein Gentilicium vorliegt, nicht der Plural eines Partizipiums נֹצֵר[3].

---

durchscheinen, daß erst seine Gemeinde mit dem Diasporajudentum Fühlung bekam. „Alle, die reden", sind Galiläer, act 2, 7, die Hörer größtenteils im Ausland geboren.

[1]) Vgl. Röm. 14, 21, die Schilderung des Jakobus bei Hegesipp, Eus. h. e. II, 23, 5 und etwa auch die hohe Schätzung, die die Person des Täufers Johannes bei den Christen fand.

[2]) Nach Strack, zit. bei Hoennicke, Judenchristentum S. 386, Anm. 2, aus RE. [3] XIX, 333, ist dasselbe bei dem vielumstrittenen מין der Fall.

[3]) Über dieses î hat Weinel a. a. O. S. 98 zweifellos das Richtige gesagt, und daß Smith Weinels Ausführungen darüber „nicht klar geworden sind" Chr. 442, dafür fehlt nun wieder mir jegliches Verständnis.

Somit scheint mir die alte Ableitung des Nazoräernamens von Nazareth noch immer das Richtige zu treffen. Dafür spricht auch innerhalb des NT.s der harmlose Wechsel zwischen Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος (Ναζαρηνός) und ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ Matth. 21, 11, Joh. 1, 46, act 10, 38[1]). Smith beruft sich demgegenüber auf Judas Iskarioth, der auch fälschlich an einzelnen Stellen als ὁ ἀπὸ Καρυώτου gedeutet sei[2]). Aber diesem einen Beispiel stehen doch recht viele gegenüber, wo der Beiname einer Person deutlich von ihrer Herkunft genommen ist: Saulus mit Namen der Tarser act 9, 11, Judas der Galiläer act 5, 37, Maria die Magdalenerin, Luk. 8, 2, Simon Mark. 15, 21 und Lucius der Kyrenäer act 13, 1[3]), oder nicht mit Adjektiv, sondern mit Präposition und Städtenamen: Josef von Arimathäa Mark. 15, 43, Nathanael von Kana in Galiläa Joh. 21, 2.

IV. Die Nasaräer.

„Was ist es mit den jüdischen Nasaräern?“ Diese Frage hatte ich in meinem vorigen Aufsatz aufgeworfen und offengelassen. Seitdem sind mir einige Antworten zu Gesicht gekommen, alte und neue. Barth[4]) nimmt sie

---

[1]) Dagegen heißt es Mark. 1, 9 doch einfach: Jesus kam von Nazareth in Galiläa; wäre es dort auch Beiname, wie Smith ED. 307 will, so müßte der Artikel dazwischen stehen.

[2]) Eb. Nestle hält übrigens diese Deutung ausdrücklich als richtig fest, PrMH. 1910, 350. Sonst freilich ist sie weithin aufgegeben.

[3]) Hier kann man allerdings einwenden, daß sie nicht notwendig aus Kyrene stammen mußten, sondern auch Zugehörige der Kyrenäersynagoge sein konnten, act. 6, 9.

[4]) Theol. Literaturbericht 1907, S. 178 f. Ähnlich Bousset a. a. O. 378 mit ausführlicher und einleuchtender Begründung. Nur verwischt er die Verschiedenheit der Orthographie, in der m. E. gerade ein Hauptstützpunkt seiner Hypothese liegt: aus einer jüdischen, der Sprache nach aramäischen Ketzerliste mußten die נצריא zu Νασαραῖοι werden, während in christlich-griechischen Häretikerverzeichnissen dieselben Leute nach der Schreibung des

einfach für eine Verdoppelung des Epiphanius. Der habe dieselbe judenchristliche Häresie naturgemäß in jüdischen wie in christlichen Ketzerkatalogen gefunden, sie aber fälschlich für zwei unterschiedene Sekten gehalten. So schildere er sie einmal nach einem gehässigen, verzerrten jüdischen Bericht unter dem Namen Nasaräer XVIII, dann noch einmal, z. T. nach eigenen Erlebnissen, als Christen unter dem ihm geläufigeren Namen der Nazoräer XXIX. Ähnlich hat schon Lipsius in Anlehnung an Ritschl geurteilt [1]). Der berühmte Satz XXIX, 6, daß die Nasaräersekte vor Christus war und ihn nicht kannte, wäre dann erst ein Rückschluß des Epiphanius aus dem vermeintlichen Judentum der Leute. Und was Lipsius dazu sagt, ist so klar und wohlerwogen, daß die Behandlung von oben herunter wirklich sehr deplaziert ist, mit der Smith trotz aller schmückenden Beiwörter [2]) ihn VJ. [1] 226 ff. bedenkt.

Anders Friedländer: der nimmt a. a. O. 99 ff. den Bericht des kyprischen Ketzerbestreiters Satz für Satz als erwiesene Tatsache, und, wie ich einmal schon berichtet, läßt er Jesus, der kein Nasaräer ist, doch in deren Kreisen die Mehrzahl seiner Anhänger finden, wodurch sogar der Name sich überträgt a. a. O. 133 ff.

Das letztere ist denn doch wohl sehr kühne Hypothese: immerhin, es kann eine jüdische Nasaräersekte gegeben haben. Sie kann auch einer Verwechselung des Epiphanius entstammen [3]). Ich fühle mich außerstande,

---

N. T.s Ναζωραῖοι hießen. — Schmidtke unterscheidet sich, soviel ich aus Boussets Mitteilungen ersehe, von ihm, Barth und Lipsius in der Annahme absichtlicher Änderung durch Epiphanius.

1) Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1875, S. 133 und ib., Anm. 1. So nach Lipsius und Meyboom auch Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NT.s. Gießen 1909, S. 239.

2) „Verehrter Patristiker, bewundernswerter Aufwand von Geist und Gelehrsamkeit, großes Verdienst, redliches und mächtiges Streben . . .“

3) Eine solche Verwechslung ist aber noch lange nicht die

darüber zu urteilen und glaube, es wird überhaupt nicht mit Sicherheit auszumachen sein, solange Epiphanius der einzige Zeuge ihrer Existenz ist[1]). Aber das muß man unerbittlich verlangen: entweder es folgt einer dem Epiphanius oder er folgt ihm nicht. Ist der Bericht des Epiphanius über die Nasaräer zuverlässig, dann waren sie Juden (*τὰ πάντα ἰουδαΐζει* XVIII, 1), somit von den christlichen Nazoräern unterschieden. Dann sind die Nasaräer vor Christus dagewesen XXIX, 6, während die Sekte der Nazoräer ihren Anfang erst nach der Zerstörung Jerusalems nahm, wie wir ausdrücklich XXIX, 7 lesen. Auch in der Schätzung der heiligen Schriften klafft dann ein gewaltiger Unterschied: „sie nehmen den Pentateuch nicht an und behaupten, daß Moses zwar eine Gesetzgebung empfing, aber eine andere" erzählt Epiphanius von den Nasaräern XVIII, 1, von den Nazoräern hingegen: „bei ihnen werden gelesen das ganze Gesetz und die Propheten und die sogenannten Schriften" XXIX, 7. War „die Sekte der Nasaräer vor Christus vorhanden", so „kannte sie", nach der hinreichend oft zitierten Fortsetzung dieses Satzes, auch „Christum nicht"; hatte also keinen vorchristlichen Jesuskult, keine göttliche Verehrung eines Nasarya oder Noṣri oder sonst eines Schützer-Christusgottes. Nimmt man einmal den Bericht des Epiphanius für zuverlässig, dann muß man ihn ganz auf-

---

„allergröbste und allerwichtigste Entstellung des Sachverhaltes, die man sich denken kann", wie Smith VJ. [1]227 behauptet; er soll es ja nicht absichtlich getan haben.

[1]) Chwolson, zit. bei Hoennicke a. a. O. S. 389, Anm. 1, will zwar in den נצרים des Achtzehnbittengebetes nicht Christen, sondern Nasaräer im Sinne des Epiphanius sehen, wegen der Defektivschreibung, während sonst die jüdische Bezeichnung der Christen plene geschrieben wird. Das mag angehen, wenn man die Geschichtlichkeit der Nasaräer annimmt; aber umgekehrt aus dem einen fehlenden ו die sonst unsichere Existenz der ganzen Sekte erweisen zu wollen, ist wohl kaum möglich. — Smith freilich zitiert für das hohe Alter der Nasaräer kaltblütig act 24, 5! VJ. [1] 228.

nehmen und damit die vorchristlichen Christen aufgeben; gibt man seine Glaubwürdigkeit preis, so darf man nicht auf einzelne seiner Sätze so weittragende Vermutungen aufrichten, wie Smith das tut. Oder aber, das ist der einzig mögliche Mittelweg, man muß Gründe anführen, warum man gerade diesen Satz akzeptiert hat und jenen nicht, muß beweisen, daß, den Aussagen der Quelle entgegen, die Nasaräer vor Christus waren und doch Christus kannten. Solchen Beweis aber hat Smith schlechterdings nicht gebracht; darum ist seine Benutzung des Epiphanius mit allen daraus gezogenen Folgerungen abzulehnen. Ebensowenig hat er bewiesen, daß seine anderen beiden dicta probantia, das nomen restitutionis und der Pariser Zauberpapyrus, vorchristlich sind. Sind aber diese drei Säulen nicht tragfähig, so sinkt der ganze Bau in sich zusammen: die vorchristliche Verehrung eines Gottes Nazoräus, Nasarya oder Nosri existiert schlechterdings nur in der Phantasie von W. B. Smith, vielmehr werden diese Beinamen Jesu nach wie vor am schlichtesten und richtigsten von seiner Vaterstadt abzuleiten sein [1]).

P. Schwen.

---

[1]) Der „vorchristliche Jesus“ lag nicht im Bereich meines Themas. Ich möchte aber doch die Gelegenheit benutzen und Smith aufmerksam machen, daß er die schönsten Beweisstellen sich bisher hat entgehen lassen. Im Buche Jesus Sirach, das aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammt, lautet eine Variante zu 43, 23: *Λογισμῷ αὐτοῦ ἐκόπασεν ἄβυσσον καὶ ἐφύτευσεν αὐτὴν Ἰησοῦς*; „nach seinem Plane hat der Wasserflut ihr Lager angewiesen und hat sie gepflanzt Jesus“ — Jesus der Schöpfergott in einem jüdischen Buche! was will Smith mehr? — Und im 4. Esra, einem Buch des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, doch gleichfalls jüdischer Herkunft, steht der Vulgata zufolge 7, 28: Revelabitur enim filius meus Jesus cum his qui cum eo sunt... Natürlich ist hier das Wort Jesus von einem Christen interpoliert, wie schon die anderweiten Textzeugen beweisen; natürlich ist die Sirachvariante die höchst ungeschickte Änderung eines christlichen Abschreibers, und der richtige Text lautet: *Λογισμῷ αὐτοῦ ἐκόπασεν ἄβυσσον καὶ ἐφύτευσεν ἐν αὐτῇ νήσους*; „und in ihr hat er (Gott)

Ein liturgisches Bruchstück des zweiten Jahrhunderts.

In dem noch im Jahre 156 zu Smyrna (18, 2) verfaßten Martyrium des Polykarp wird das Schicksal dieses greisen Helden und Hirten der smyrnäischen Gemeinde als *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*, d. h. als Nachbildung der Passion Christi dargestellt: so kann es nicht Wunder nehmen, daß sein Tod als Opfer aufgefaßt wird. Das kommt am stärksten in dem Gebet zum Ausdruck, welches der gefesselte Märtyrer auf dem Scheiterhaufen spricht, als die Flamme entzündet wird. Es heißt da (c. 14): *Ὁ δὲ ὀπίσω τὰς χεῖρας ποιήσας καὶ προσδεθείς, ὥσπερ κριὸς ἐπίσημος ἐκ μεγάλου ποιμνίου εἰς προσφοράν, ὁλοκαύτωμα δεκτὸν τῷ θεῷ ἡτοιμασμένον, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν·*

Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, δι' οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης κτίσεως παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἳ ζῶσιν ἐνώπιόν σου· [2] Εὐλογῶ σε, ὅτι κατηξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύ-

---

Inseln gepflanzt" — aber das schadet ja nicht. Der Naassenerhymnus VJ. [1]31, der griechische Logos vom Gott der Hebräer Jesus ib. 37, das nomen restitutionis ib. 36 und das *Ναϲραια* im Pariser Zauberpapyrus, wenn anders überhaupt so zu lesen ist (vgl. Anm. 27), sind auch selbstverständlich für nachchristlich anzusehen, solange nicht ein ganz schlüssiger Beweis für das Gegenteil geliefert ist. Aber den kann man sich ja auch schenken; es handelt sich ja bloß um die Geschichtlichkeit Jesu, um eine völlig neue Orientierung der Religionsgeschichte in der römischen Kaiserzeit, um den Umsturz des ganzen orthodoxen wie liberalen Christentums. Bei solchen Kleinigkeiten kann man ja wohl die Grundsätze strenger Forschung einmal außer acht lassen und aus nachchristlichen Zeugnissen den vorchristlichen Jesus beweisen: da finden denn vielleicht auch die Sirach- und Esrastelle dankbare Annahme und Verwendung.

ματος ἁγίου· ἐν οἷς προσδεχθείην ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ, καθὼς προητοίμασας καὶ προεφανέρωσας καὶ ἐπλήρωσας, ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθινὸς θεός. [3] *Διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σὲ αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδός, δι' οὗ σοι σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τους μέλλοντας αἰῶνας, ἀμήν.*

Der Sinn dieser Stelle im Zusammenhang ist klar: Polykarp dankt Gott, daß er in der Schar der Märtyrer — denn außer ihm werden noch elf andere zum Tode geführt 19, 1 — trinken darf den Leidenskelch Christi, von dem dieser Marc. 10, 38 ff. (und Par.) gesprochen hat. Er bittet als Opfer angenommen zu werden, wie Gott ihm ja seinen Tod durch die Vision des brennenden Kopfkissens (5, 2; 12, 3) geweissagt und die Weissagung nun erfüllt hat.

Aber eigenartig sind die Worte, mit denen dieser Gedanke ausgedrückt wird: ihr liturgischer Klang ist so auffallend, daß hier mehr vorliegen muß als die unvermeidlichen Reminiszenzen des an kirchliche Sprache gewöhnten Hagiographen. Eine Vergleichung der uns erhaltenen Liturgien zeigt, daß wir es wahrscheinlich mit einem der kirchlichen Liturgie entnommenen Gebet zu tun haben, das durch nur leichte Umänderungen dem Zwecke des Schriftstellers angepaßt ist. Als sicheres Resultat ergibt sich, daß zum mindesten Bruchstücke aus Gebeten verwendet sind, die ihren Platz in den Meßgebeten in der Gegend der Konsekrationssprüche hatten.

Der Anfang hat in seinem ganzen Aufbau die beste Parallele im altrömischen Gemeindegebete I. Clem. 59, 2: *ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ.* Für die Einzelheiten geben andere Liturgien mehr aus: Const. apost. VIII 6, 10 (s. 4, 21 meiner Ausgabe Kl. Texte 61): *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ . . . ὁ θεὸς καὶ πατὴρ*

τοῦ Χριστοῦ σου τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου, ὁ θεὸς τοῦ παρακλήτου καὶ τῶν ὅλων κύριος. Ebenda· 9, 8 (s. 7, 23 ff.): *παντοκράτορ θεὲ αἰώνιε, δέσποτα τῶν ὅλων, κτίστα καὶ πρύτανι τῶν πάντων.* 13, 10 (s. 22, 25): *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.* Vgl. 12, 8 (s. 13, 17 ff.) Ebenda 11, 2 (s. 10, 18 ff.): *κύριε παντοκράτορ . . . ὁ διὰ Χριστοῦ κήρυγμα γνώσεως δοὺς ἡμῖν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς σῆς δόξης* und § 5 (s. 11, 1) *γενοῦ ἀντιλήπτωρ τοῦ λαοῦ σου τούτου, ὃν ἐξελέξω ἐκ μυριάδων, ὃν ἐξηγόρασας* usw. Und ebenda im Präfationsgebet 12, 7 (s. 13, 5 ff.): *σὺ γὰρ εἶ ἡ ἄναρχος γνῶσις.* Das Gebet 19 des Serapion (TUNF 2, 3b s. 14, 23 ff.) ruft an *τὸν πατέρα τοῦ μονογενοῦς, τὸν κύριον τοῦ παντός, τὸν δημιουργὸν τῶν κτισμάτων, τὸν ποιητὴν τῶν πεποιημένων . . . πλήθυνον ἐν ἀρετῇ καὶ πίστει καὶ γνώσει.* In der Benennung Jesu und der Betonung der Gnosis berühren sich mit unserem Text die Abendmahlsgebete der Didache: 9, 3 *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου* und 10, 2: *ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.* Vgl. 9, 2: *ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.* Die Anrede an Gott als *παντοκράτωρ* (vgl. das Symbol) findet sich häufig und ebenso die damit verbundene Bezeichnung Gottes als des Vaters unseres Herrn Jesu, z. B. Markusliturgie (C. A. Swainson, The greek Liturgies; Text des cod. Rossanensis) p. 6, 20; 8, 11. Gott als Herr der Engel Markuslit. p. 48, 13 ff. Jakobuslit. (ebenda, Text des Parisinus 2509) p. 305, 18 ff. Const. apost. VIII 12, 8 (s. 13, 17 ff.). Anaphora des Serapion (TUNF 2, 3b s. 5, 2 ff. Kl. T. 61 s. 31, 9 ff.) u. ö. Den Ausdruck *θεὸς τῶν δυνάμεων* hat die Konstantinopeler Chrysostomusliturgie bewahrt (Ausg. v. Baumstark Kl. T. 35) s. 4, 16; 5, 17. Die Erwähnung des aus Hermas Sim. IX 17, 5 bekannten *γένος τῶν δικαίων* bringt meines Wissens keine Liturgie.

Für den Schluß (§ 3) bietet wiederum unsere älteste Quelle die schönste Parallele: I. Clem. 61, 3 *σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.* Das Zusammenfassende 'für alles' hat die Liturgie der Const. Apost. VIII 12, 27 am Ende des Präfationsgebetes s. 17, 5: *ὑπὲρ ἁπάντων σοι ἡ δόξα.* Die Häufung der Synonyma des Preisens bietet an derselben Stelle der Liturgie die Markusliturgie s. 28, 27 ff.: *σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σοὶ ἀνθομολογεῖν.* Vor dem Sanctus finden sich meist Ausdrücke des Rufens gehäuft wie Markusliturgie s. 48, 26: *ᾄδοντα, βοῶντα, δοξολογοῦντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα· ΑΓΙΟC* usw. An anderen Orten begegnet dasselbe in der Jakobusliturgie (s. 239, 24 f.): *εἰς τὸ πάντοτε εὐαρεστεῖν καὶ προσκυνεῖν καὶ δοξάζειν σε,* in der Konstantinopeler Nestoriusliturgie s. 14, 40 ff.: *ἵνα ἐν ἑνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζωμέν σε καὶ ἀνυμνῶμέν σε καὶ εὐχαριστῶμέν σοι καὶ προσκυνῶμέν σε.* Jesus als *ἀρχιερεύς* ist auffallend selten in den Liturgien: außer der eben genannten Stelle aus I. Clem. 61, 3 wird noch Markusliturgie s. 26, 27 Christus angerufen als *μέγας ἀρχιερεύς.*

Wenn also der Anfang wie der Schluß des Gebetes aus technischen Formeln der Liturgie besteht, so haben wir ein Recht, auch das scheinbar rein auf die Situation des Polykarp zugespitzte Mittelstück § 2 auf etwaige Abhängigkeit von der gleichen Quelle anzusehen. Und in der Tat brauchen wir aus dem ersten Satze nur die speziell auf Polykarp zielenden Worte *ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων* wegzulassen, um ein Vorbereitungsgebet auf den Genuß des Abendmahls zu erhalten. Auch in der Jakobusliturgie s. 245, 5 f. betet der Priester: *ἀξίους ἡμᾶς ἀπέργασαι τῆς ὥρας ταύτης.* Auf den Genuß des Abendmahls wird im vierten Serapionsgebet (TUNF. 2, 3b) s. 7, 14 f. hingewiesen mit den Worten *ποίησον ἡμᾶς μέρος ἔχειν μετα τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος.* Den 'Becher

Christi' will der Hagiograph natürlich hier symbolisch als den Leidenskelch verstanden wissen, der dem Märtyrer die Auferstehung von Leib und Seele verschafft. Aber jeder Christ erwartete vom Genuß des Abendmahlskelches (und Brotes) das Gleiche. Das bekannte Wort des Ignatius Eph. 20, 2: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* hat seine etwas abgeschwächte liturgische Parallele in der Anophora des Serapion (Kl. T. 61 s. 32, 14 f. TUNF. 2, 3[b] s. 6, 5 ff.) *ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς* (vgl. 19, s. 32, 29), und in weiterer Abschwächung Const. Apost. VIII 14, 2 *εἰς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος . . . εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*. Ähnlich die griechische Jakobusliturgie in der Epiklese s. 279, 25: *εἰς ἁγιασμὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων* oder s. 321, 26: *εἰς ἐφόδιον ζωῆς αἰωνίου*: die syrische Jakobusliturgie ist etwas deutlicher: sie nennt das Brot *corpus animabus et corporibus salutem praestans* und den Wein *sanguinem animabus et corporibus salutem praestantem* (Swainson s. 339[a]): die Gemeinde neigt sich *coram corpore et sanguine salvatoris nostri, in quo vita posita est suscipientibus* (s. 343[a]) und betet: *ut sanctificentur corpora nostra per corpus tuum sanctum et purificentur animae nostrae per sanguinem tuum propitiatorium* (s. 344[a]). Die Markusliturgie hat in der Epiklese s. 58, 5 ff. *ἵνα γένωνται . . . εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματος καὶ πνεύματος, εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας* (vgl. s. 68, 22). Eine Wirkung des in *εἰς ἀνάστασιν* usw. sich aussprechenden Glaubens ist es doch auch, wenn die Markusliturgie (Rotulus Messanensis) s. 53, 20 ff. die paulinischen Einsetzungsworte in erweiterter Form gibt: *τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω*; die Jakobusliturgie s. 275, 10 und das Crumsche Fragment C[v] 17 = 19 (bei Cabrol Diction. d'archéol. chrét. II p. 1887) tun dasselbe.

Für den nächsten Satz ἐν οἷς bis ἀληθινὸς θεός kenne ich keine brauchbare Parallele, aber trotzdem mag auch dieser nicht frei erfunden sein, sondern sich an eine Wendung wie Jakobusliturgie s. 261, 31 δὸς γενέσθαι τὴν προσφορὰν ἡμῶν εὐπρόσδεκτον oder die zahlreichen ähnlichen Formeln im römischen Kanon angelehnt haben. Was uns in solchem Falle freilich am meisten wissenswert sein würde, nämlich ob die Gaben der Gemeinde, der Leib und das Blut Christi oder die Gebete als 'fettes und wohlgefälliges Opfer' bezeichnet waren, wird uns keine Vermutung sagen können.

Hans Lietzmann.

Die Cena Cypriani und ihr Bibeltext.

Die Gelehrten, die sich in früheren Jahrhunderten mit der Cena Cypriani zu beschäftigen hatten, konnten kaum Wendungen finden, die scharf genug gewesen wären, um ihren Abscheu vor diesem blasphemischen Machwerke auszudrücken. Alle aber übertrumpfte vor 40 Jahren W. Hartel, der diesen ‚libellus ineptissimus' kurzerhand tot zu machen versuchte, indem er ihn aus seiner Cyprianausgabe völlig verbannte und ihm nicht einmal einen Platz unter den Spuria gönnte. Im letzten Jahrzehnt ist nun das Schriftchen in zwei lichtvollen Aufsätzen behandelt worden, aus denen wieder einmal hervorgeht, daß die Wissenschaft selbst an den abliegendsten Dingen nicht achtlos vorübergehen darf und Hartel recht vorschnell gehandelt hat. A. Harnack führte in dem Heft ‚Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die Acta Pauli', TU. NF. IV 3b. 1899, den Aufsehen erregenden Nachweis, daß Cyprian [1]) die Acta Pauli, die früh verloren gegangen

---

[1]) Ich bezeichne den Vf. mit dem ihm in den Hss. beigelegten Namen. Der Umstand, daß er nicht mit dem Bischof von Karthago identisch ist, berechtigt uns noch nicht dazu, ihn Pseudocyprian zu nennen.

sind, noch in ihrer ganzen Ausdehnung besessen hat[1]); und H. Brewer, Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Cena Cypriani, Zs. f. kath. Theol. 1904, 92, erwarb sich das große Verdienst, ein Verständnis dieses tatsächlich höchst befremdenden Elaborates anzubahnen. Die Cena ist darnach der Ausbau einer von keinem geringeren als Zeno von Verona erfundenen litterarischen Gattung (Migne, Patr. lat. XI, 483 ff.), einer Osterpredigt, in der der Bischof

---

[1]) Harnack ist der Ansicht, Cyprian habe die kanonischen Acta apostolorum gar nicht oder höchstens in einer Devise benutzt. Ich bezweifle das. V. 36 Migne IV 1008 C erhält Rachel malum, Ananias prunum. Warum das letztere? Ananias, der Genosse des Daniel, der in den Feuerofen geworfen wird, kommt in der Cena zweimal vor, aber eine Beziehung zu Pflaumen dürfte bei ihm schwer nachzuweisen sein. Ich möchte deshalb mit Rönsch (ZfwTh. 1884, 344) an Ananias von Damaskus denken, der Stadt, die durch ihre köstlichen Pflaumen bekannt war. Von diesem Manne ist aber nur in der Apostelgeschichte die Rede. Noch überzeugender ist für mich v. 273 Migne IV 1014 B ‹medium aperuit Judas›; das vermag ich nur auf Act. 1, 18 zu beziehen ‹et suspensus crepuit medius›, denn Matth. 27, 5 ist lediglich berichtet, daß er sich erhängt habe.

Dagegen wird die Stelle, die Harnack zur Not preisgeben möchte, v. 65 Migne IV 1009 B ‚Paulus Tarsicam' wohl zu streichen sein; die Lesart wird nur von einem verhältnismäßig kleinen Teile einer Hss.-Klasse geboten, die übrigen haben ‚candidam'. Sie ist natürlich echt, wer sollte das so verständliche Tarsicam durch candidam ersetzt haben? Doch vermag ich sie aus den Acta ap. nicht zu erklären, sondern vermute, daß sie in einem nicht erhaltenen Stück der Paulusakten ihre Erläuterung fand. Die Stelle, auf die man zuerst verfällt, wo Pauli äußere Erscheinung geschildert wird, gibt nichts her. Wenn Schmidt, Acta Pauli aus der Heidelberger kopt. Papyrushs. Nr. 1, 1904, 96 recht hat, daß Christus in der Gestalt des Paulus den Hermippus geheilt habe, so würde man annehmen können, daß d i e s e r Paulus in einem strahlenden Gewande gekommen ist.

Während diese Stelle möglicherweise zu den Paulusakten gehört, ist eine andere daraus zu streichen, v. 261 Migne IV 1014 A ‹tristis erat Paulus›. Wie diese Lesart in die Cena geraten ist, ist völlig unerfindlich: überliefert und in den Text zu setzen ist einzig ‹tristis erat Job›.

die Neugetauften ermahnt, das übliche Gastmahl nach der Feier der Osternacht nicht in der Weise der Kinder der Welt zu begehen, sondern mit der Kost, wie sie die Heilige Schrift biete [1]).

Mit dem Text und der Einzelerklärung steht es weniger gut, man muß sich wundern, daß selbst offenkundige Fehler unbeachtet geblieben sind. Die erste Ausgabe veranstaltete 1564 Morelius, und diese ist bis auf unsere Zeit die beste geblieben. Die Nachfolger leben von ihm; sie bringen zwar einiges Gute, dies wird aber durch neue Fehler reichlich aufgewogen. Heute benutzt man im allgemeinen den Text, den Prud. Maranus aus dem Nachlasse des Baluzius herausgegeben hat. Letzterer hat eine Reihe neuer Hss. herangezogen, aber er bewies insofern eine unglückliche Hand, als die meisten von ihnen zu derselben Familie gehörten, so daß eine einzige denselben Dienst getan hätte. Freilich hatte er noch den wertvollen Sorbonicus 207 (Bibl. Nat. No. 15282), wußte ihn aber nicht auszunutzen, und so bedeutet diese Ausgabe im ganzen einen Rückschritt gegen Morelius. Dieser Text ist dann von Migne IV 1007 ff. aufgenommen worden, und auf ihn sind wir noch heute angewiesen.

Bei diesem unerfreulichen Zustande wäre es wohl auch noch lange geblieben, wenn nicht im 9. Jahrh. Johannes diaconus auf den Gedanken gekommen wäre, die Cena zu einem Gedicht [2]) von 324 rhythmischen Fünfzehn-

---

[1]) Hortor vos nativitatis tantae festa laeto celebrare convivio: sed non illo, in quo diversis epulis intrimentorum lenocinio saporis de summa certantibus obrutum pectus saepe crudis atque acidis vomitibus inurgetur . . . sed coelesti prandio, honesto, puro, salubri atque perpetuo . . . Pater familias panem vinumque pretiosum vobis . . . largitur, tres pueri legumina inferunt . . . oleum Christus infundit usw.

[2]) Vgl. darüber die geistreichen Ausführungen von A. Lapôtre, Le souper de Jean Diacre. Mélanges d'arch. et d'histoire 1901, S. 305 ff. Lapôtre hat sich auch mit dem Text der echten Cena beschäftigt, aber wenn er S. 324 ausführt: ‚La seule édition un peu

silbern umzuarbeiten. Dies bis jetzt nur bruchstückweise bekannte Gedicht beansprucht seinen Platz unter den Rhythmen der Karolingerzeit, die im IV. Bande der Poetae aevi Carolini erscheinen werden, ist aber ohne die Kenntnis des Originals ganz unverständlich. So ergab sich für mich als Herausgeber die Aufgabe, zunächst einen kritisch gesicherten Text der Cena zu schaffen.

W. Hartel[1]) teilt, ohne sich über diese immerhin auffallende Tatsache irgendwie den Kopf zu zerbrechen, mit, daß diese ‚törichtste aller Schriften' ungewöhnlich häufig abgeschrieben worden sei. Sie ist in etwa 50 Hss. erhalten. Von diesen kenne ich ca. 40[2]) teils ganz, teils aus Stichproben, und habe mir ein Bild von der Überlieferung gebildet, das durch die Kenntnis der noch fehlenden schwerlich verschoben werden könnte. Es weicht von dem bis jetzt geltenden erheblich ab. Einige Beispiele mögen das zeigen.

V. 71. Migne IV 1009 B. Bevor die geladenen Gäste etwas zu essen bekommen, müssen sie sich die in Aussicht stehenden kulinarischen Genüsse sauer verdienen, und so wählt jeder eine Tätigkeit, die in seiner Sphäre liegt.

---

critique que nous ayons de la Caena Cypriani originale est celle qu'a donnée Baluze', so kann ich ihm nicht beistimmen.

[1]) Op. Cypr. III, p. LIX: Hoc libello ineptissimo nullus frequentius describebatur.

[2]) Es ist selbstverständlich, daß ich bei der Ermittelung derselben dankbar die sorgfältigen Zusammenstellungen von Hans von Soden, Die Cyprianische Briefsammlung. Leipzig 1904, S. 230, benutzt habe. Leider wird in den Katalogen meist nicht unterschieden zwischen der Cena Cypriani, der Bearbeitung des Hrabanus Maurus und der des Johannes diaconus; so war es nicht zu vermeiden, daß bei seinen Angaben manche Irrtümer mit unterlaufen. Auch wird die Ausgabe zeigen, daß die Überlieferung der Cena ganz eigne Wege geht und von Sodens Klassifizierung S. 230 für sie nur teilweise zutrifft. — Gern hätte ich das Verhältnis zu der Überlieferung von Oratio I und II geprüft, doch fehlte mir dazu das Material.

ignem petit Helias, succendit Azarias,
lignum porrexit Sara, collegit Jephte,
attulit Isaac[1]).

Es ist mir äußerst zweifelhaft, ob einer der Herausgeber die Stelle verstanden hat. Wo wird in der Bibel Sara mit Holz in Verbindung gebracht? Wo wird berichtet, das Jephte Holz sammelte? Und doch ist es eben die Eigentümlichkeit dieses Schriftchens, daß es, mit den von Harnack gekennzeichneten Ausnahmen, eine Sammlung von Bibelstellen oder biblischen Anspielungen ist. Der soeben abgedruckteText steht aber auch gar nicht in den Hss., eine interpolierte ausgenommen, sondern die einen bieten ‚lignum collegit Jepte, attulit Isaac', die andern ‚lignum porrexit Sara, attulit Isaac'[2]). Dadurch wird freilich der Unsinn nicht verständlicher. Weiter kommen wir mit Hilfe der erwähnten poetischen Bearbeitung. Ich habe die Cena Cypriani rezensiert, um ein besseres Verständnis der Cena des Johannes diaconus — von mir im folgenden mit Jo bezeichnet — zu ermöglichen: zunächst aber gewährt uns dies Gedicht umgekehrt einige Unterstützung für das Verständnis Cyprians. Dort heißt es v. 82

Ligna porrigit Sarepta, quae deportat Isaac.

Das versteht man. Freilich gilt es sich klar zu machen, daß der Vf. eine merkwürdige Eigenmächtigkeit begangen hat[3]). Aus der Heimat der Witwe, die dem Helias Unterkunft gewährte, Reg. III 17, 9 surge et vade in Sarephta Sidoniorum, macht er jene Witwe selbst, die Holz sammelte, um sich und ihrem Sohne eine letzte Mahlzeit zu bereiten (17, 10) surrexit et abiit in Sarephta. Cumque venisset ad portam

---

[1]) Am liebsten hätte ich wie Harnack einen Abdruck beigegeben, aber das würde diesen kleinen Aufsatz ungebührlich anschwellen lassen. So zitiere ich nach dem Abdruck bei Migne.

[2]) Auch Morelius liest nicht so, sondern nur ‚lignum collegit Jephte'; für die kontaminierte Lesart ist Pamelius verantwortlich, ihn haben die Späteren nachgedruckt.

[3]) Richtiger wird es sein, an ein Mißverständnis zu denken.

civitatis, apparuit ei mulier vidua colligens ligna ... Unsere Hss. haben eine Teilung des Namens vorgenommen, die einen streichen den zweiten Teil und schreiben Sara bzw. Sarra, die andern den ersten und schreiben Jepte. Der Fall ist höchst eigenartig und für die Überlieferung so typisch, daß man danach das ganze Hss.-Material in 2 Klassen teilen kann. Die Klasse, welche Sara liest, heiße Y, die andere X.

X und Y gehen auf dieselbe nicht mehr fehlerlose Vorlage zurück; vgl. v. 238 Migne IV 1013 C. Die Gäste haben gestohlen und werden bestraft:

vinculis substringitur Samson,
punitur Urias, flagellatur Paulus.

Nach dem Bericht der Schrift hat Urias kein Unrecht begangen und kann also auch nicht bestraft werden, wohl aber läßt David ihn töten, d. h. ‚punitur' ist falsch und wird aus ‚pimitur' entstanden sein. Die Sache ist klar, wird aber ausdrücklich bestätigt durch Jo v. 274 ‚Urias perimitur'[1]).

So bringt Jo einige Verbesserungen, leider wird aber andrerseits dadurch das reinliche Bild, das die sonstige Überlieferung der Cena bietet, etwas getrübt: Jo stand der Klasse Y nahe, da ist es nicht recht verständlich, wie diese Hs. echte Lesarten bewahren konnte, die in Y und X fehlen. Johannes hatte, wie mir scheint, eine Hs., die nicht vollständig zu dem Bilde paßte, das wir uns aus den erhaltenen machen müssen, vermutlich war sie schon überarbeitet.

Eine weitere Gliederung des umfangreichen Hss.-Materials ermöglicht die sehr interessante Stelle v. 214 Migne IV 1013 A. Die Gäste bringen am nächsten Tage Geschenke

crines Bersabee, ligna Isaac,
frumentum Joseph.

---

[1]) Ebenso verbessert P. v. Winterfeld N. A. 34, 623 perimit für punit.

Das klingt ganz unanstößig, Isaak als Träger der Holzscheite ist uns ja schon oben begegnet, aber die Hss. wollen damit nicht stimmen. ‚ligna' hat nur die Gruppe Y und Jo, und ‚Isaac' steht sogar nur in einem Teil von Y, während die ältesten Vertreter dieser Klasse mit Jo und X dafür ‚Agar' lesen. Und dabei hat X nicht ‚ligna', sondern ‚ligula'. Es sind also drei Stufen zu unterscheiden: 1. ‚ligna Isaac', 2 ‚ligna Agar' (Agar fert ancilla lignum Jo), 3. ‚ligula Agar'. Selbstverständlich wäre es ein grober methodischer Fehler, hier die leicht verständliche Fassung für echt zu erklären, nach einem oft bewährten Grundsatze wird man grade die schwerste ins Auge fassen müssen. Aber was ist ‚ligula Agar'?

Weiter hilft die Beobachtung, daß der Vf. der Cena, trotz seiner ausschweifenden Phantasie, andrerseits doch einer gewissen Begrenztheit unterliegt und einen Einfall, den er gehabt hat, gelegentlich zu Tode hetzt. So erklären die einzelnen Stellen sich oft gegenseitig. Auch hier ist dies der Fall. Der Name ‚Agar' kommt in dem Traktat häufig vor, und näheres Zusehen zeigt, daß sich zwei Personen darunter verbergen, Agar ancilla, die Mutter des Ismael, die von Abraham aus dem Hause gewiesen wurde, und Achan, der Sohn des Charmi, der bei der Eroberung von Jericho einige Beutestücke unterschlug. Dieser heißt in der Vulgata zwar Achan, in der alexandrinischen Übersetzung aber Ἄχαρ. Auf diesen Ἄχαρ ist zweifellos die Stelle zu beziehen, heißt es doch in einer alten lateinischen Bibelübersetzung, dem Codex Lugdunensis, und ganz ähnlich bei Lucifer von Calaris ed. Hartel p. 214, 19 ‚respondit Achar ad Jesum et dixit: — vidi in praedam vestram (d. h. vestem) variam optimam ... et ligulam unam auream (Vulgata: regulamque auream'). Das ist offenbar das Richtige, ‚ligulam Achar' ist für ‚ligna Isaac' oder ‚ligna Agar' zu lesen, die Klasse X hat den besten Text bewahrt, nur wurde aus ‚ligulam' der Nom. ‚ligula'. Die Kenntnis des alten Bibeltextes schwand ja, so wurde die Stelle unverständlich, aus ligulam

(ligula) machte man nun ‚ligna', und da ‚ligna Achar' oder dann ‚Agar' nicht befriedigen konnte, entstand schließlich die grobe Interpolation ‚ligna Isaac'. X hat in seinen wenigen [1]) relativ jungen Hss. den besten Text bewahrt, Y und Jo zeigen Spuren der Entartung.

Dieser Tatbestand ist auch sonst zu beobachten. X hat viele ansprechende Lesarten, und diese sind in der Regel aufzunehmen, wenn Jo hinzutritt. Doch auch Y und Jo können das Richtige bewahrt haben, vor allem sind sie wichtig, wo X, wie nicht selten der Fall ist, Lücken aufweist. Die Recensio hat also eklektisch zu verfahren. Gelegentlich wird man da in Schwierigkeiten geraten, welche Entscheidung zu treffen sei; aber man wird auch, wie der eben behandelte Fall zeigt, durch die Vergleichung der benutzten Vorlage sehr gefördert werden. Natürlich darf man sich nicht mit der Vulgata begnügen [2]), sondern muß berücksichtigen, daß Cyprian einen älteren Text las. Harnack lehnt es S. 23 ab, auf den zugrunde liegenden Bibeltext einzugehen, denn ‚wer sollte beim heutigen Stande der Dinge es wagen, darüber etwas zu sagen'! Ein Herausgeber des Traktats kommt nicht daran vorbei, mag das Resultat auch noch so dürftig ausfallen, und so ist im folgenden versucht zu zeigen:

1. Wie der Text der Cena aus der vorhieronymianischen Bibel zu bessern und zu erklären ist [3]),

2. daß auch für den alten Bibeltext ein klein wenig abfällt.

Bleiben wir bei Agar. V. 30 Migne IV 1008 B lesen wir ‚(porrexit) Agar stragulum'. Wie Jo dies auffaßte,

---

[1]) Ich habe nur 5 bzw. 6, alle übrigen gehören zu Y.

[2]) Hagen, der in dieser Zs. 1884, 164 die Bearbeitung des Hrabanus Maurus zum erstenmal abzudrucken glaubte — in Wirklichkeit ist sie in früheren Jahrhunderten öfter gedruckt worden —, begnügte sich mit dem Lutherschen Text und machte sogar auf Grund desselben eine Konjektur, die natürlich dementsprechend ist.

[3]) Einiges schon bei Rönsch in dieser Zs. 1884, 344 ff.

zeigt v. 35 Agar porgit variatum concubina stragulum. In der Tat aber denkt Cyprian nicht an Abrahams Konkubine, sondern an die oben zitierte Stelle Jos. VII 20 vidi in praeda vestem variam optimam. Es ist also auch hier ‚Achar' zu schreiben. Eine Schwierigkeit bietet diese Stelle noch. Wenn Jo in seiner Vorlage las ‚porrexit Agar stragulum' und dies auf die concubina bezog, wie kam er dann dazu, den Ausdruck ‚variatum stragulum' zu gebrauchen, der aus Jos. VII 20 stammt [1])? Hatte er eine in unsern Hss. verlorene Lesart ‚varium stragulum' vor sich? Er kann ihn möglicherweise auch aus der unten folgenden Stelle v. 221 Migne IV 1013 B ‚involaverat Agar (d. h. Achar) stragulum multicolorium' haben. Immerhin wäre es auffallend, daß er gerade auf die Wendung ‚variam' des Bibeltextes geriet. Wie es damit auch stehen mag, sicher scheint es mir zu sein, daß er in seinem Texte nicht ‚vestem' las, sondern ‚stragulum (varium?, multicolorium?)', was wir in den bekannten Versionen nicht haben.

Dasselbe Thema wird v. 56 Migne 1009 A behandelt, ‚Agar variam', wo Jo wieder von der ‚serva Agar' faselt und die Hss. dieselbe Namensform überliefern. Auch hier ist es Achar. Zum Schluß v. 267 Migne IV 1014 B ist wieder Achar gemeint, wie Baluze auch schreibt, und hier haben tatsächlich 2 Hss. Acar, eine Achar. An dieser Stelle ist noch eine andre Verbesserung aus der Vergleichung eines alten Bibeltextes zu gewinnen. Man liest hier nach Y ‚iussit eum mori donavitque eum omnibus'. Klasse X hat für ‚mori' aber ‚commori'; daß darin etwas Richtiges steckt, zeigt eine X hs., diese hat comburi entsprechend der Überlieferung der Stelle im Codex Lugdunensis Jos. VII 25 lapidabit te et comburet te igni, und daß auch Jo so und nicht ‚mori' oder ‚commori las', scheint mir v. 315 zu zeigen

anathema de favillis cadentis apparuit.

---

[1]) Vgl. oben S. 67 die Stelle aus dem Codex Lugdunensis.

Anders beschaffen ist v. 244 Migne IV 1014 A ‚transducitur Agar' (Baluze). Y und Jo haben ‚transducitur David'. Hier ist beides möglich, vermutlich aber ist von Leuten, die auch hier an die Agar serva dachten und daher die Stelle nicht verstanden, David eingesetzt worden, nicht umgekehrt. Dann ist auch hier Achar zu lesen vgl. Josue VII 24. Zweifelhaft bleibt es, ob v. 130 Migne IV 1011 A ‚scaurum Agar' Achar oder die serva gemeint ist. Sicher ist letzteres der Fall v. 76 Migne IV 1010 A ‚utrem [nicht ventrem] portabat Agar' vgl. Gen. 21, 14 und v. 114 Migne IV 1011 A ‚armora Agar', Gen. 21, 24.

Wie hier, so hat auch bei andern Eigennamen — und diese spielen ja in der Cena eine besondere Rolle — der Mangel an Verständnis zu Korruptelen geführt, und die Herausgeber haben sich ahnungslos auf die falsche Fährte locken lassen. Oft ist es ja freilich tatsächlich schwer, das Richtige zu treffen, wenn die verschiedensten Namensformen wie Ameisen durcheinander wimmeln. V. 177 Migne IV 1012 B lesen wir ‚valefecit Loth'. Worauf bezieht sich das? Hagen, der den Baluze abdruckt, verweist auf die entsprechende Stelle in der Bearbeitung des Hraban. Dort aber steht mit Recht ‚Jetro valefecit' vgl. Exod. 4, 18. Hagen gibt kein Wort der Erklärung, als wenn es gleichgültig wäre, ob man Loth oder Jethro liest. Und noch wunderbarer wird die Sache, wenn man sieht, daß in den Hss. meist das Richtige steht, nämlich Jothor, X Jathor. Nur einige wenige, die aber nicht in Betracht kommen können, bieten Lothor, mit ihnen Pamelius 1568, daraus scheint Loth gemacht zu sein [1]). Natürlich ist die alte Namensform Jothor Ἰόθορ einzusetzen.

---

[1]) Auch sonst stellt sich der Name Loth wohl ein, wo er gar nicht hingehört. Bei dem allgemeinen Strafgericht, das der König wegen des Diebstahls verhängt, geht es Loth besonders schlecht. V. 234 Migne IV 1013 B ‚impingitur Loth', v. 249 Migne IV 1014 A ‚cogitur Loth'. (So die beste Lesart; vgl. Gen. 19, 15 Eine geistreiche aber falsche Konjektur macht daraus ‚cognoscitur Loth'; vgl.

Die Namen in Cyprians Vorlage stimmten also gelegentlich mit den uns aus der Vulgata bekannten nicht überein, das muß man im Auge behalten. An allen drei Stellen, wo der Prophet Habakuk erwähnt wird, hat die alte Münchner Hs. die alte Form ‹ambacum›, ebenso hier und da auch andre. Eine Wiener hat ‹hambacum›. Charakteristisch und belehrend ist das Verfahren des alten Vaticanus 218, der v. 81 ‹abacum› zu ‹abacuc› korrigiert, v. 92 ‹ambacum› zu ‹ambacuc›. So gingen die echten alten Lesarten verloren.

In ähnlicher Weise sind in den meisten Hss. die bekannten Namensformen der Vulgata hergestellt worden; eine kritische Ausgabe aber wird bestrebt sein müssen, die ursprünglichen wiederzufinden. Sehen wir z. B. den Namen Tobias. Ganz sporadisch taucht in den Hss. ‹tobis›, ‹thobis› auf, einigemale ist ein a übergeschrieben, um die Vulgatform herzustellen; die Ausgabe muß sich natürlich an diese seltneren Formen halten, wenn sie handschriftlich belegt sind.

In anderen Fällen ist zwar der Name nicht geändert worden, aber die Behandlung des Textes zeigt, daß die Stelle nicht verstanden wurde. V. 205 Migne IV 1013 A tunc solem petebat Auxes, ut siccaretur Bersabee. Dieser Name Auxes oder Auses (den Moses dem Josue gab, vgl. Num. 13, 17), ist aus dem griechischen Text zu erschließen und wird von Tertullian (adv. Jud. 9, Migne II 661) bestätigt. In der Vulgata lautet er Osee. So verstand man auch nicht, daß Cyprian auf die berühmte Stelle Jos. 10, 12 anspielt ‚Sol contra Gabaon ne movearis', und die Klasse X machte daraus ‹stolam petebat Auses, ut indueretur Bersabee›; nicht übel, denn Bersabee ist natürlich die Bethsabee der Vulgata, die David Reg. II 11, 2 unbekleidet sah.

Gen. 19, 1 sq.) — Schon die doppelte Erwähnung Loths zeigt, daß ein Fehler vorliegt, außerdem ist die erste Stelle schwer zu erklären. Aber X hat dafür Eglom, den von Aod erstochenen Moabiterkönig, Judic. 3, 21; diese Lesart ist aufzunehmen.

Bereitete schon dieser Name Verlegenheit, so noch viel mehr der ganz exotisch anmutende Malassadom, wie schon aus dem bunten Wechsel der Formen hervorgeht[1]).

Man findet Malassadom, Malas sadom, Molasadam, Molessadon, Moles sadon, Malussadon, Malasalom, Massaldon, Malarandon usw. Dieser Mann mit dem schrecklichen Namen ist nichts anderes als Malksadom, der König von Sodom. Da er sich mit seinen Bundesgenossen im Salztale zusammenfindet Gen. 14, 3 (Hieron. Quaest. hebr. Migne XXIII, 1008 consenserunt apud vallem salsam, hoc est mare salis. Vulgata: convenerunt in vallem silvestrem, quae nunc est mare salis), so wird er von Cyprian stets in Verbindung mit Salz gebracht. V. 136 Migne IV 1011 B bekommt er den Fisch ‹salpa›, woraus freilich in X ein Maulwurf, ‹talpa›, gemacht wird; er steuert v. 86 Migne IV 1010 A das Salz bei, um das geschlachtete Kalb zu würzen; und da er so leichtsinnig ist, sein ganzes Salz zu vergeuden, so erhält er mit Recht v. 192 Migne IV 1012 C den Ehrentitel ‹stupidus›; vgl. Math. 5, 13.

Eine Schwierigkeit birgt der Name doch noch. Woher hat ihn Cyprian? Fand er ihn in seiner Vorlage? oder hat er ihn selbst gebildet? Das letztere ist mir doch recht zweifelhaft, obwohl ich nicht verkenne, daß er ein sehr gelehrter Mann war; sein Spielen mit griechischen Worten zeigt ohne Zweifel, daß er wenigstens diese Sprache gut beherrschte, was für jene Zeit doch schon etwas heißen will[2]).

---

[1]) Ich kann hier den Schreibern teilnehmend nachfühlen; erst eine Anfrage bei Johannes Meinhold brachte mich auf den richtigen Weg.

[2]) Harnack 22, 2 weist schon darauf hin; ich glaube noch ein Beispiel hinzufügen zu können. Die Gäste bekommen v. 148 Migne IV 1011 B Wein vorgesetzt, darunter seit Morelius, dem die andern folgen, ‹vinum Gaditanum Moyses›. Es dürfte nicht leicht sein, hierfür eine genügende Erklärung zu finden. So ist aber auch gar nicht überliefert, die Y-Hss. haben im allgemeinen ‹laitanum›, Jo ‹laxanum›, X ‹gaitanum›. Will man die Stelle verbessern, so muß man

Schließlich ist hier noch der Name Amelsad v. 160 Migne IV 1011 C anzuführen [1] der in der Vulgata Dan. 1,16 Malasar heißt, während die Stelle in LXX so lautet καὶ ἐγένετο Ἀμελσὰδ ἀφαιρούμενος τὸ δεῖπνον αὐτῶν usw.

Doch nicht nur bei den Namensformen fördert die Heranziehung der alten Bibelversionen das Verständnis der Cena, auch sonst gewinnt man einiges aus ihr.

V. 144 Migne IV 1011 B gilt es, eine Speise zu bereiten. ‹Dedit mel Johannes, lactem Abraham, conspersit Sara›. Nach Ambrosius l. de Abraham Migne XIV 458 B ruft Abraham Gen. 18, 6, als die drei Gäste in sein Haus gekommen sind, seiner Frau zu: Festina et consperge tres mensuras similaginis. Die Vulgata hat dagegen: Accelera, tria sata similae commisce.

Bei einer Maskerade tritt v. 190 Migne IV 1012 B Ariochus als Koch auf. Antiochus nämlich, wie man seit Pamelius liest, ist falsch und auch in keiner Hs., soweit sie mir bekannt sind, überliefert; (bei Jo schwanken die Hss. zwischen Antiochus und Ariochus.

---

sich m. E. wieder der Tatsache erinnern, daß der Vf. gern einen Fund mehrfach verwertet. Nun hat er schon oben dem Moses wegen seiner bekannten schweren Zunge den Fisch ‹labio› zugeteilt; vgl. Exod. 4, 10, und Hraban macht denn auch in seiner Bearbeitung ein 'vinum labitanum' daraus. Das dürfen wir natürlich nicht nachmachen, wohl aber scheint es mir die Richtung anzudeuten, in der wir suchen müssen. Ich möchte daher vorschlagen 'vinum laletanum'. Diesen kannte Cyprian aus dem ihm sehr vertrauten Plinius (XIV, 6); er erinnerte zugleich in angemessener Weise an das griechische λαλεῖν und an die Exodusstelle. Ähnlich wird vielleicht auch die Weinsorte zu verstehen sein, die dem Adam vorgesetzt wird, v. 148 Migne IV 1011 B: ‹pellinum biberat Adam›. Das erinnert an v. 51 Migne IV 1009 A ‹Adam (accepit vestem) pelliceam›. Aber es ist auffällig, daß diese Lesart nur in einer Unterklasse der Hss. sich findet, während die andern alle ‹pelinum›, Jo. ‹pelignaceum› haben, denn Adam ist aus einem Erdenkloß — πηλός — gemacht. Diese letzte Deutung finde ich von unbekannter Hand in dem mir vorliegenden S.-A. des Hagenschen Aufsatzes.

[1]) Die Hss. machen teilweise daraus ‹a mensa›.

Cyprian v. 87 Migne IV 1010 A, wo X fehlt, schwanken sie ebenfalls zwischen Ariochus und Antiochus). Wir haben also gar keine Veranlassung, Antiochus zu schreiben; höchstens könnte man darüber zweifelhaft sein, ob in der Lesart Jarito in X ein richtiger Kern steckt; doch weiß ich vorläufig damit nichts anzufangen. — Warum denn aber Ariochus der princeps militiae regis (Dan. 2,14 nach der Vulg.) als Koch? Weil er den großen Ofen heizen läßt, in den Sidrach, Misach und Abednago geworfen werden? Die Erklärung könnte genügen, aber die Pointe des Witzes erkennen wir erst aus dem Text der LXX *τῷ Ἀριὼχ τῷ ἀρχιμαγείρῳ τοῦ βασιλέως*. Und ebenso verstehen wir jetzt erst recht v. 87 Migne IV 1010 A ‚in focum imposuit Ariochus', wo man ebenfalls seit Morelius Antiochus liest; die Vorlage hatte also eine genauere Übersetzung des *ἀρχιμάγειρος*.

Bei dem erwähnten Aufzuge erscheint Lia v. 199 Migne IV 1012 C als ‚odibilis'. Daß sie Triefaugen hatte, ist bekannt, aber daß sie deswegen ‚odibilis' genannt wird, ist doch hart. Tatsächlich sagt die Vulgata nur Gen. 29, 31 videns autem dominus, quod despiceret Liam. LXX aber haben *ἰδὼν δὲ ὁ θεὸς ὅτι ἐμισεῖτο Λεία*, und der Codex Lugdunensis videns autem dominus, quia oditur Lia.

Lias Schwester Rachel bekommt v. 36 Migne IV 1008 C einen Apfel. Schon Rönsch a. a. O. zeigte, daß an Gen. 30, 14 zu denken ist *καὶ εὗρε μῆλα μανδραγορῶν*, Augustin. l. 22 contr. Faust. Migne XLII 435 hat nur ‚mandragorica', aber Codex Lugd. abiit autem Ruben in diebus messis et invenit mala mandratora. Jonas bekommt v. 31 Migne IV 1008 B ‚cucurbitas', denn die Vorlage hatte Jon. 4, 6 nicht hedera wie die Vulgata, sondern cucurbita; vgl. darüber Rönsch, Itala und Vulgata 9[15].

V. 1 Migne IV 1011 AB erhält Judith, die auch hier wie oft mit Judas verwechselt wird (‚soleam Juda, hirundinem Tobis, argentillum Judas' — schon diese Wiederholung konnte die Herausgeber stutzig machen), den

Fisch ‚solea'. Dies wird verständlich durch den Text einer älteren Version von Judith 10, 3 (vgl. Sabatier zu der Stelle) ‚et accepit soleas in pedes suos'. Vulg. hat ‚induitque sandalia pedibus suis' [1]).

Jonas v. 39 Migne IV 1008 C gibt oder erhält bei dem Mahle ‚acetum'. Was hat Jonas mit Essig zu tun? Man wird bei ihm zuerst an das wunderbare Erlebnis mit dem Fisch denken: wird darauf angespielt, daß man zu einer pikanten Fischsauce auch Essig nötig hat? oder darauf, daß er nach einer alten Bibelversion von einem Meerungeheuer, ‚a ceto' verschlungen wird? Vulgata: Jon. 2, 1 et praeparavit dominus piscem grandem, ut deglutiret Jonam; dagegen Hieron. in Jon. Migne XXV 1131 et praecepit dominus ceto magno et devoravit Jonam. Diese letztere Deutung würde sich bedenklich der Gattung des Kalauers nähern, aber ist das bei dem uns beschäftigenden litterarischen Produkt ein Grund dagegen?

V. 12 Migne IV 1007 Abraham sub arbore; vgl. Gen. 18, 1 *ὤφθη δὲ αὐτῷ ὁ θεὸς πρὸς τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρῇ.* ‚ad ilicem oder quercum Mambre' die Übersetzungen, Vulgata ‚in convalle Mambre'.

Ich breche hier ab. Es kam mir darauf an, zu zeigen, daß die Heranziehung alter Texte vieles zur Erklärung des schwer verständlichen Schriftchens beiträgt, und es ist zu hoffen, daß auf diesem Wege noch für manche dunkle Stelle Licht gewonnen wird. Darf man umgekehrt auch für den Text, der dem Vf. vorlag, hieraus Schlüsse ziehen? An den eben behandelten Stellen erkannte man alte Lesarten, die durch die Laune des Zufalls aus Väterzitaten oder erhaltenen Hss. bestätigt werden: Judith 10, 3 ‚soleas', Gen. 30, 14 ‚mala (mandragorica?)', Gen. 29, 31 ‚Lia

---

[1]) Die Stelle fehlt in X, Y hat ‚soleam Juda', Jo ‚Judit casta soleam'. Lapôtre (S. 342, 8) schreibt — ich weiß nicht, woher er die Lesart hat — bei Jo ‚Judas captat soleam' und bezieht dies auf den Aufbruch des Judas vom Abendmahl Joh. 13, 30, zweifellos falsch.

oditur' oder ‚odibilis erat', Dan. 2, 14 ‚principi cocorum', Gen. 18, 2 ‚festina et consperge'. So auch die Namen Ambacum und Tobis usw. Haben wir demnach nicht allen Grund zu der Annahme, daß die dem Vf. vorliegenden Texte der biblischen Bücher auch sonst von den uns bisher bekannten abwichen, daß sie einen neuen Beitrag liefern zu dem bekannten ‚tot exemplaria quot codices'? Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß dem Achar zweimal ein ‚stragulum' zugeteilt wird, während in der Vulgata ‚pallium coccineum', bei Lucifer v. C. u. Cod. Lugdun. ‚vestem variam' steht. Diese Wiederholung desselben Ausdruckes wäre m. E. merkwürdig, wenn der Vf. ihn nicht in seiner Vorlage gefunden hätte.

V. 49 Migne IV 1009 A erhält Abraham ‚vestem passerinam'. Den Witz verstehe ich nicht, soll es heißen ‚sperlingsgrau'? Jedenfalls muß aber doch irgendeine Beziehung zugrunde liegen, und da hat Rönsch wohl mit Recht darauf hingewiesen, daß Gen. 15, 10 das ‚aves' der Vulgata ein hebräisches Wort wiedergibt, das nicht selten = *στρουθίον*, passer ist. So stand, denke ich, in Cyprians Vorlage ‚passeres' statt des farblosen ‚aves' der Vulgata.

V. 115 Migne IV 1011 A. Die Gäste erhalten alle ihren Anteil an der Jagdbeute, ‚interanea Jonas, fel piscis Tobis'. Das ist tadellos; vgl. Tob. 6, 5. Aber ‚fel piscis' steht nur in X, die Hss. Y haben meist ‚sicotum' oder etwas Ähnliches. Man braucht wohl kein Wort darüber zu verlieren, daß ‚fel piscis' eine kecke Verbesserung ist, die auf Echtheit keinen Anspruch erheben kann. Aber ist sicotum d. h. *συκωτόν* richtig? LXX haben es nicht. Kompliziert wird die Frage dadurch, daß Jo und auch eine Klasse der Y-Hss. ‚ficatum' bietet, einen den Sprachforschern bekannten vulgären Ausdruck für Leber. Stand in der Vorlage denn nun sycotum oder ficatum?

Auf denselben Fischfang bezieht sich v. 83 Migne IV 1010 A ‚Mediana suspendit Tobis'. Auch für diese Worte findet sich kein entsprechender Ausdruck. Am

nächsten kommt die Aufforderung des Engels im Codex Reg. 6, 5 dixit angelus ad puerum: finde eum medium.

V. 114 Migne IV 1011 A. Agar, Abrahams Konkubine, erhält ‚armora'. Das beziehe ich auf Gen. 21, 14, zumal da auf denselben Vorgang auch v. 76 Migne IV 1010 A ‚utrem portabat Ag.' angespielt wird; die heteroklitische Bildung armora = armos entspricht dem Ausdrucke ‚scapulae' der Vulgata, wofür aber Augustin Quaest. 53 in Gen. hat: et imposuit in humeros.

V. 32 Migne IV 1008 B erhält Esaias ‚olus'. Rönsch denkt, ich weiß nicht, ob mit Recht, an Jes. 51, 20, wo die Vulg. liest ‚oryx illaqueatus', die LXX ὡς σευτλίον ἡμίεφθον.

V. 40 Migne IV 1008 C die Nüsse, ‚nuclei', die dem Simeon gegeben werden Gen. 43, 11, entsprechen den κάρυα der LXX, den ‚nuces' bei Hieron. quaest. Hebr. Migne XXIII 1050.

V. 35 Daniel, nicht etwa David, wie man schreibt, bekommt ‚lupinos'. Das bezieht sich ohne Zweifel auf Dan. 1, 12; dort hat Vulg. ‚legumina', LXX σπέρματα.

V. 27 Migne IV 1008 B ‚et murmurabat Esau', vgl. Gen. 27, 34 irrugiit clamore magno. Ebenso hat z. B. der Codex Ottob. Exod. 17, 2 ‚murmurabat' gegen ‚maledicebat' des Monacensis, ‚iurgatus' der Vulgata.

V. 245 Migne 1014 ‚relictus Israel' wird wohl durch LXX Gen. 32, 24 ὑπελείφθη erklärt.

V. 26 Migne IV 1008 B ‚Rachel super sarcinam'. Gen. 31, 34 lautet in der Vulgata: illa (sc. Rachel) abscondit idola subter stramenta cameli.

V. 22 Migne IV 1008 B ‚Susanna in horto': Vulg. Dan. 13, 15 in ‚pomario', der Würzburger Text ‚in paradiso'.

V. 29 Migne IV 1008 B ‚Judith coopertorium'. Vulg. und die älteren Versionen haben das griechische ‚conopeum'.

V. 202 Migne IV 1013 A ‚in forti Golias'. Vulg. hat Reg. I 17, 4 egressus est vir spurius de castris Philisti-

norum; aber LXX ἐξῆλθεν ἀνὴρ δυνατὸς ἐκ τῆς παρατάξεως.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, jede einzelne Stelle herauszuheben; die Hauptsache ist mir zu zeigen, wie der Text der Cena auf einen ganz eigenartigen Bibeltext hinzuweisen scheint. An vielen Stellen nähert er sich dem, was wir sonst an vorhieronymianischen Versionen haben, ohne daß man eine bestimmte namhaft machen könnte, der er besonders nahe stände; an andern Punkten aber will er zu keiner der erhaltenen Versionen stimmen. Es wäre ja möglich, daß der Grund hiervon in einer willkürlichen Behandlung der Vorlage durch den Bearbeiter zu suchen ist, aber an einzelnen der besprochenen Stellen sieht man doch, daß er den ihm vorliegenden Text ziemlich genau befolgte. Darum habe ich den Eindruck, als seien von Cyprian teilweise bisher ganz unbekannte Texte benutzt. *K. Strecker.*

Literarische Rundschau.

Die literarische Rundschau beabsichtigt nicht, ein erschöpfend vollständiges Verzeichnis aller erschienenen Arbeiten zu bringen, sondern wird nur eine sorgfältige Auswahl der wichtigeren Arbeiten geben.

Neues Testament.

J. C. Granbery, *Outline of New Testament Christology* (The university of Chicago, Historical and linguistical Studies, 2. ser. II, 1). Chicago, University of Chicago Press. 09. 127 S. 56 $. — G. ist der Überzeugung, daß unsere neue Zeit auch eine neue Christologie verlangt. Zuvor muß freilich die Entwicklung der ältesten Christologie überschaut werden. Das dies gegenwärtig möglich ist (127), will die von Kenntnis und Urteil zeugende Darstellung des Verf. beweisen. *Kl.*

Oxford studies in the synoptic problem ed. ***W. Sanday.*** Oxford, Clarendon Press. 11. 28 u. 456 S. 12 s. 6 d. — Sieben englische Gelehrte — nämlich, außer Sanday selbst, Hawkins, Streeter, Allen, Bartlet, Addis und Williams — haben sich seit dem Jahre 1894 in einer Art von höherem Seminar zu Oxford zusammengefunden und in je neun Sitzungen im Jahre das synoptische Problem nach allen Richtungen hin

durchgenommen. Als reife Frucht dieser eingehenden Beschäftigung lassen sie nunmehr eine Anzahl von Aufsätzen erscheinen, die von Sanday herausgegeben und eingeleitet worden sind, und die hiermit kurz der Beachtung aller Fachgenossen empfohlen seien. *Kl.*

***H. Grosch**, Der im Galaterbrief Kap. 2, 11—14 berichtete Vorgang in Antiochia.* Berlin, Nauck. 11. 40 S. 1 Mk. — Petrus der „Fels" kann nur mit Unrecht der Heuchelei und Menschenfurcht beschuldigt worden sein (5 f., 16)[1]. Dagegen konnte Paulus, der dem Irrtum sehr zugänglich (vgl. sein hartnäckiges Festhalten am Judentum 8) und in der Erregung „außer stande war, seine Ausdrücke auf die Wagschale zu legen" (32 f, vgl. z. B. Gal. 1, 8: welche „Nichtachtung der Heiligkeit" der Engel!), auch irren in der Darstellung des Falles von Antiochien. In Wahrheit hat Petrus nur eine Zeitlang die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen gemieden — und das pflichtgemäß (15), weil Jakobus ihm mitteilen ließ, daß sein freies Verhalten in Antiochien der Propaganda unter den frommen Juden Palästinas hinderlich sei (23 f.). Da mußte er natürlich wieder den Juden ein Jude werden. Aber er wird „auch wieder sogleich mit den Heidenchristen in den Wohnungen zusammengegessen haben, um diesen von neuem den Beweis zu geben", daß er sie nicht geringer achte als die Juden: nur „nicht längere Zeit, nicht ununterbrochen", um auf der andern Seite bei den jüdischen Frommen nicht anzustoßen (29). *Kl.*

***H. Grosch**, Die Echtheit des zweiten Briefes Petri.* 2. Aufl. Berlin, Nauck. 11. 10 u. 182 S. 3,60 Mk. — Derselbe Streiter, dessen Beitrag zu Gal. 2. 11—14 oben charakterisiert ist, will auch den zweiten Petrusbrief gegen die Angriffe seiner Kritiker verteidigen. Man wundert sich nur über die Ausführlichkeit dieses Rettungsversuches. Denn eigentlich ist die Sache schon mit S. 6 entschieden: „Nun ist aber für den Verfasser einer biblischen Schrift schon die Annahme eines falschen Namens nicht zulässig." *Kl.*

***J. Felten**, Neutestamentliche Zeitgeschichte.* Regensburg, Manz 10. 8, 622 u. 4, 580 S. 22 Mk. — Der Verf. hatte wiederholt über neutestamentliche Zeitgeschichte gelesen, weil „abgesehen von ihrem rein geschichtlichen Interesse, ihre Er-

---

[1]) Selbst seine sogenannte Verleugnung Jesu entsprang im Grunde nur einem Mißverständnis: er meinte nach Jesu Ausspruch Joh. 18, 11 auch nicht mehr mit dem Wort für ihn eintreten zu dürfen (18)!!

forschung und Kenntnis eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für das Studium des N. T." besitzt. Jetzt hat er die vorliegende Darstellung veröffentlicht, da es „trotz so mancher ausgezeichneten Arbeiten über einzelne Teile" dieser Disziplin „an einem sie allseitig behandelnden größeren Werke fehlt". Freilich wird man kaum von den großen Darstellungen Hausraths und Schürers sagen können, daß sie nur einzelne Teile der neutestamentlichen Zeitgeschichte bearbeitet hätten. Es wird also die Meinung des Verf.s wohl dahin gehen, daß es auf katholischer Seite an einem entsprechenden Werke gefehlt hat. Und diese Lücke auszufüllen dürfte seine Arbeit, die im Umfang etwa die Mitte zwischen O. Holtzmann und Schürer hält, wohl geeignet sein. Der erste Abschnitt behandelt die politische Geschichte der Juden seit dem Jahr 63 v. Chr. bis 135 n. Chr., der zweite die inneren sozialen und sittlichen Zustände des jüdischen Volkes, der dritte die theologischen Anschauungen der Juden in der neutestamentlichen Zeit. Die drei folgenden Abschnitte stellen die politischen, sozialen und sittlichen Zustände des römischen Reiches im ersten christlichen Jahrhundert dar, sowie die Religion im römischen Reiche. *Kl.*

J. Schäfer, *Die Evangelien und die Evangelienkritik.* 2. Aufl. Freiburg, Herder. 11. 8 u. 152 S. 1,60 Mk. — Der Verf. will mit seiner Schrift über Entstehung und Glaubwürdigkeit der Evangelien (erweiterter Sonderabdruck der Einleitung des Schuster-Holzammerschen Handbuchs zur biblischen Geschichte II[6]) allen gebildeten Katholiken die heute mehr als je nötige Orientierung gegenüber „den mannigfachen Einwänden der modernen Kritik" liefern. Natürlich vom Standpunkt des Syllabus Pius' X. und der Enzyklika *Pascendi* aus. *Kl.*

L. Gümbel, *Das Johannes-Evangelium eine Ergänzung des Lukas-Evangeliums.* Speyer, Nimtz. 11. 80 S. 2,50 Mk. — Der Apostel Johannes hatte eine Mutter, die nach Mt. 20, 20 f. etwas Großes aus ihren Kindern zu machen wünschte, und ihn daher studieren ließ (14 f.). Dieser „wissenschaftlich befähigte" Jüngling war dann zuerst Anhänger des Täufers, wurde Jünger Jesu und hat, als er nach Paulus in Ephesus wirkte, der dortigen Christenheit zu dem von ihr benutzten Lukas eine Ergänzung in seinem eigenen Evangelium geliefert. So hat er Lk. 1, 5—80 gelesen: „Er sieht sich nicht genötigt, ein Wort der Berichtigung anzubringen und bestätigt so durch sein Schweigen die Richtigkeit der von Lukas gebotenen Berichte" (23). Weiter liest er Lk. 2, 1—32 und schreibt darauf voll Zustimmung Joh. 1, 14 nieder: „Nicht nur die Hirten hatten ihre Freude an Jesus . . .

auch wir haben in unserm nahen Umgang mit dem Herrn Jesus die reinsten Freuden empfunden" (27). Lk. 4, 1—13 wird von Johannes mit Stillschweigen übergangen: „eine Bestätigung der Versuchungsgeschichte" (32). Die Tempelreinigung Lk. 19, 45 f. ist freilich gegenüber Joh. 2, 13—22 „eine zweite Reinigung" (36). Joh. 4, 3—54: „Wir dürfen wohl annehmen, daß nicht alle Jünger des Herrn in die Stadt gegangen sind, um Speise zu kaufen, daß ganz besonders der wenig praktische Johannes bei dem Herrn geblieben ist und so Zeuge der berichteten Unterredung wurde" (38). Joh. 18, 1—12: „Es ist wieder ein mächtiges Zeugnis für die geschichtliche Zuverlässigkeit des Evangelisten Johannes, daß er nur kurz die Situation zeichnet, ohne etwas von den Worten zu berichten, welche der Herr in seinem Gebetsringen gesprochen hat" (53)! *Kl.*

H. H. Wendt, *Die Schichten im vierten Evangelium.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 11. 2 u. 158 S. 4,40 Mk. — Wendt ergänzt seine frühere Untersuchung über Entstehung und geschichtlichen Wert des Johannesevangeliums (Das Johannesevangelium. Göttingen 1900) mit Rücksicht auf die neueste, von Wellhausen und Schwartz eingeleitete Kritik. Seine Ausführungen wollen der Verständigung über gemeinsame Richtlinien in der quellenkritischen Untersuchung dienen. Aber Wendt schlägt einen etwas andern Weg als die neueste Kritik ein, um zur Erkenntnis der Schichtenunterschiede zu gelangen (17—35). Und auch seine Ergebnisse unterscheiden sich: er findet, von dem Nachtrag c. 21 abgesehen, eine Redeschicht, hervorgegangen aus dem Jüngerkreise, und eine spätere Erzählungsschicht, die sich von jener nicht nur durch literarische Inkongruenzen, sondern auch biblisch-theologisch abhebt (35—111). Eine Übersetzung mit Unterscheidung der Schichten durch verschiedenen Satz veranschaulicht das Resultat (112—158). *Kl.*

P. Dausch, *Das Leben Jesu* (Biblische Zeitfragen 4, 1). Münster, Aschendorff. 11. 64 S. 60 Pf. — Der Verf. entwirft einen Grundriß des Lebens Jesu, indem er die Daten der vier Evangelien ohne weitere Kritik harmonistisch aneinanderreiht. *Kl.*

J. Stalker, *Das Leben Jesu.* Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen. 4. Auflage. Tübingen, Mohr. 10. 4 u. 135 S. 1 Mk. — Stalkers populäre und positive Darstellung des Lebens Jesu scheint auch in der Gegenwart noch viel verlangt zu werden, obschon — oder: weil — sie sich um die neuen Forschungen nicht eben viel kümmert. *Kl.*

***F. K. Feigel**, Der Einfluſs des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte.* Tübingen, Mohr. 10. 8 u. 122 S. 3,60 Mk. — Eine methodische und ergebnisreiche Untersuchung über die Motive, die auf die Darstellung der Leidensgeschichte eingewirkt haben. Der Verf. geht im ersten Teil aus von der Behandlung der Leidensgeschichte in der außerevangelischen Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts. Nachdem sich gezeigt hat, welch eine Rolle neben andern Motiven der im Zentrum des Interesses stehende Weissagungsbeweis hier spielt, besonders wie man noch im 2. Jahrhundert „der Überlieferung des ganzen N. T. zum Trotz nicht nur neue Züge in die Leidensgeschichte einträgt, sondern den durch die ‚heiligen Apostel' bezeugten Geschichtsverlauf korrigiert auf Grund von — Weissagungen" (23), wird in dem weit größeren zweiten Teil der Prozeß der Geschichtsbildung in der Leidensgeschichte der kanonischen Evangelien verfolgt. Nacheinander werden das Sondergut des Johannes, des Lukas und des Matthäus und schließlich Markus mit Parallelen auf alttestamentliche Motive untersucht, weiter auf Motive der höheren Christologie, der praktischen Interessen des Gemeindelebens und volkstümliche Motive. *Kl.*

***R. G. Grützmacher**, Die Jungfrauengeburt.* 2 Auflage (Bibl. Zeit- u. Streitfragen 2, 5). Gr.-Lichterfelde, Runge 11. 48 S. 50 Pf. — Die jungfräuliche Geburt wird durch die Vorgeschichte des Mt. und Lk. direkt bezeugt, Joh. 1, 13 (ὅς . . . ἐγεννήϑη) spielt wahrscheinlich auf sie an, vielleicht auch Paulus Gal. 4, 4 (als ob γενόμενον ἐκ γυναικός nicht nach Hiob 14, 1, Mt. 11, 11 verstanden werden müßte!). Dieser Quellenbefund aber ist nicht zu erklären aus Legendenbildung jüdischen oder heidnischen Ursprungs (übrigens: wenn in der Religionsgeschichte immer wieder „die Behauptung von der wunderbaren Entstehung großer Männer auftrat, so ist aus diesem Tatbestande an sich keineswegs der Satz notwendig abzuleiten, daß wir es in ihm mit etwas in jedem Fall Unwirklichem zu tun hätten. Vielmehr besteht die Annahme ebenso zu Recht, daß er ein- oder mehreremal verwirklicht ist", S. 40), sondern der vorurteilsfreie Historiker muß die Möglichkeit zugeben, daß eine historische Wirklichkeit zugrunde liegt. Daß sie aber tatsächlich zugrunde liegt, verlangt der religiöse Glaube: „natürliche Geburt schafft aber niemals Heiliges und Göttliches, sondern Menschliches und Sündiges, darum muß Jesu Entstehung eine wunderbare gewesen sein" (46). *Kl.*

***F. X. Steinmetzer**, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe* (Neutest. Abh.,

hrsg. von Meinertz, 2, 1—2). Münster, Aschendorff. 10. 8 u. 218 S. 5,70 Mk. — Steinmetzer beschäftigt sich in seiner der Nachprüfung werten religionsgeschichtlichen Untersuchung mit sechs Punkten der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, an denen von anderen Forschern ein Zusammenhang mit „den auf den Erlöserkönig bezüglichen Ideen der babylonisch-assyrischen Mythe hergestellt wurde". Nämlich mit der Jungfrauengeburt, der Verkündigung der Geburt durch einen Stern, der Verfolgung des neugeborenen Kindes, der Engelbotschaft an die Hirten, dem Titel *Ναζωραῖος* und der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel. Steinmetzer gelangt durchweg zu einem negativen Resultat. Wichtig ist besonders, daß sich nach ihm die Idee der Jungfrauengeburt in der babylonischen Mythe überhaupt nicht nachweisen läßt (203). *Kl.*

J. M. Pfättisch, *Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes.* Freiburg, Herder. 11. 8 u. 184 S. 5 Mk. — Die durch van Bebber und Belser vertretene Streichung des Pascha Joh. 6, 4 wird in dem ersten Teil der Untersuchung Pfättischs widerlegt. Er zeigt hier, noch ausführlicher als Zahn (D. Ev. d. Joh. 708 ff.), daß nicht etwa Irenäus, Origenes und Cyrill von Alexandrien für einen Text ohne *τὸ πάσχα* als Zeugen angerufen werden dürfen. In der Tat kennt Johannes, wie im zweiten Teil nachgewiesen wird, eine zweijährige Lehrtätigkeit Jesu, von 28—30 p. Chr. *Kl.*

J. Ninck, *Jesus als Charakter.* 2. Ausg. Leipzig, Hinrichs. 10. 8 u. 396 S. 4 Mk. — Wie Weidels Studie „Jesu Persönlichkeit" (ZfwTh. 52, 264) ging auch Nincks umfassende psychologische Analyse vom J. 1906 von der Voraussetzung aus, daß unsere Quellen zwar keine Biographie Jesu zu schreiben, wohl aber seinen Charakter zu zeichnen gestatten. Nincks Buch erscheint jetzt verdientermaßen in zweiter Auflage, umgearbeitet in den Kapiteln „Ehelosigkeit" und „Demut", vermehrt um die früher fehlenden Register. *Kl.*

O. W. Wünkhaus, *Der Humor Jesu.* Heidelberg, Ev. Verlag. 09. 117 S. 2 Mk. — Ein erwägenswerter Gedanke wird von W. in sinniger, aber etwas weitschweifiger Art vorgetragen. Merkwürdig berührt auch der Gang der Untersuchung: der Humor Jesu ist zunächst ein „denknotwendiges Postulat", es muß „a priori gefordert werden", daß Jesus diese zu den allerhöchsten zählende Eigenschaft des Genius besessen hat (39). Freilich, die Jünger als humorlose Juden (46) werden gerade diejenigen „Taten und Worte Jesu, welche humoristische Färbung besaßen", ganz weggelassen oder so überliefert haben,

daß man den Humor nun kaum noch merkt (50 f.). Aber W. hat ihn doch entdeckt. Und daß er ihn hat entdecken können, obwohl die Evangelisten hier etwas überlieferten, „was sie nach ihrer nationalen Gebundenheit und ihrer relativen dogmatischen Voreingenommenheit gar nicht einmal selbst begriffen und nachempfunden haben“, das läßt einen Schluß auf ihren Wahrheitssinn und ihre Gewissenhaftigkeit überhaupt zu und muß die Evangelienkritik zur äußersten Vorsicht mahnen. „Hier ist es die psychologische Betrachtung, welche der historischen, textkritischen Zügel anlegt, indem sie unbeeinflußt von dieser das Bild eines Einzigartigen durch Züge individuellen Lebens lebendig macht, und wo Leben ist, da ist Wahrheit“ (108). Das geht doch wirklich nicht: als ob noch niemals Dichter Gestalten der Geschichte psychologisch begreiflich und lebendig, und dabei doch historisch unrichtig dargestellt hätten! *Kl.*

A. v. Broecker, *Die Wahrheit über Jesus.* Hamburg, Schloeßmann. 11. 170 S. 2,60 Mk. — Die sechs Vorträge B.s sind „wesentlich für Nichttheologen“ bestimmt, wollen auch nicht „wesentlich neue Entdeckungen“ vortragen, aber doch zeigen, „daß unser altes Christentum, wie es die Väter vertreten haben . . . immer noch ganz gute Gründe für seine Wahrheit“ hat (3). Ich glaube freilich, daß ein Abschnitt wie der über die Wunder Jesu nicht gerade viele denkende Nichttheologen gewinnen wird, — mir klingt noch immer in den Ohren, was mir ein solcher vor kurzem klagte: vor der Art und Weise, wie Theologen argumentieren, kann ich selten irgendwelche Achtung haben. Und bei B. müssen wir wieder die traurigsten Entschuldigungen der Wunder hören. Ein Beispiel: „In Kana verwandelte Jesus Wasser in Wein: niemand wird leugnen, daß der in den Trauben befindliche Saft zum weitaus größten Teile aus Wasser besteht(!). Es geschieht also eigentlich nichts, als was immer, nur unter Hinzufügung sekundärer Kräfte, geschieht, dort nur ohne sie(!). Mit fünf Broten speist er Tausende: eine einfache Rechnung ergibt, daß die Körner, aus denen das Brot gebacken war, in die Erde gesät(!), mit ihrer Ernte wirklich Tausende gespeist hätten: die in ihnen verborgene Nährkraft macht Jesus nur(!) auf andere Weise wirksam“ (130 f.). Muß nicht solche Apologetik zum Gegenteil einer Apologie ausschlagen? *Kl.*

A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung* (Neutest. Abh., hrsg. von Meinertz, 3, 1—3). Münster, Aschendorff. 11. 8 u. 304 S. 7,80 Mk. — Eine Würzburger Preisfrage vom J. 1904/5 hat außer der Arbeit von M.

Denner (Die Ehescheidung im N. T. Paderborn, Schöningh. 10. 162 S.) auch die vorliegende veranlaßt. Es handelt sich um das Problem, wie Mt. 5, 32; 19, 9 anscheinend die Auflösung der Ehe im Fall von Ehebruch erlauben kann, während Mk., Lk., Pls. sie für absolut unauflöslich erklären. Ott gibt eine gründliche Übersicht über die Auslegungsversuche von den Patres an bis zur Neuzeit herunter. Er selbst schlägt folgende neue Erklärung vor: 1. Mt. 5, 31 f.: Euch ist gesagt worden, wer immer sein Weib entläßt (scil. wegen Ervath dabar Dt. 24, 3), gebe ihr einen Scheidebrief. Ich aber sage euch: Wer immer (ganz abgesehen von Ervath dabar) sein Weib entläßt, handelt ehebrecherisch. 2. Mt. 19, 9: Wer immer sein Weib entläßt — es ist auch nicht wegen Unzucht erlaubt (sie zu entlassen, um eine andere zu heiraten; μὴ = אין) — und eine andere ehelicht, der bricht die Ehe. *Kl.*

A. Konrad, *Johannes der Täufer.* Graz, Styria. 11. 6 u. 292 S. 4,20 Mk. — Die von der Wiener Universität ausgezeichnete Schrift Konrads will für eine „der hehrsten und vom Meinungsgewoge stärkst umbrandeten biblischen Gestalten" die bisher fehlende Monographie liefern. In den drei ersten Kapiteln werden Kindheit und Jugend, öffentliche Wirksamkeit, Gefangenschaft, Lebensende und Größe des Johannes geschildert; das vierte handelt über die Reliquien und Feste des Täufers, über Johannes als Patron, in der Kunst, in Volksbräuchen, Sagen und Mythen. Der Verf. zeigt sich in bezug auf die Reliquien keineswegs unkritisch; leider kann man das gleiche nicht von den ersten Abschnitten rühmen, in denen er im wesentlichen nur die Überlieferung reproduziert und aus den Kirchenschriftstellern kommentiert. *Kl.*

J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum.* Leipzig, Deichert. 11. 8 u. 208 S. 4,50 Mk. — Behm untersucht in einer eindringenden und gelehrten Abhandlung das bisher in solcher Vollständigkeit noch nicht erörterte Problem der Handauflegung im Urchristentum. Ein erster Abschnitt gibt die Statistik des Brauches im Zeitalter Jesu und der Apostel, indem aus dem N. T. alles in Betracht Kommende zusammengestellt wird; eine Übersicht über den altkirchlichen Gebrauch der Handauflegung schließt sich an. Der zweite Abschnitt weist „mit Hilfe einer umfassenden religionsgeschichtlichen Orientierung über die Verbreitung des Brauches auf vorchristlichem und außerchristlichem Gebiet" die Herkunft, der dritte die Bedeutung der urchristlichen Handauflegung nach. *Kl.*

A. Seeligmüller, *War Paulus Epileptiker?* Leipzig, Hin-

richs. 10. 82 S. 1,60 Mk. — Ein Nervenarzt widmet aus einem älteren Vortrag hervorgewachsene „Erwägungen“ seinen zu früh heimgegangenen Freunden Blaß und Kautzsch. Er bekämpft die besonders von Krenkel und Wendland vertretene Auffassung des „Pfahles im Fleisch“ II. Kor. 12, 7 ff. als Epilepsie. Epilepsie würde auf die Dauer Intelligenz, Gemüt und Tatkraft des Apostels nicht so unangetastet gelassen haben, wie sie (was doch jedermann zugeben muß) tatsächlich geblieben sind. Und der *morbus qui sputatur* Gal. 4, 12 braucht gar nicht Epilepsie zu sein. *Kl.*

Kirchengeschichte.

H. Usener, *Das Weihnachtsfest.* 2. Auflage (besorgt von H. Lietzmann). Bonn, F. Cohen. 11. 10 Mk. — Useners Weihnachtsfest war seit vielen Jahren vergriffen und auch antiquarisch kaum noch zu erhalten. Useners erster theologischer Schüler legt es uns jetzt in neuer Auflage vor. Es ist nicht nur ein Abdruck der ersten Auflage, was wir erhalten; die Zusätze und Verbesserungen des Handexemplars werden uns mit geboten; sie sind zahlreicher und umfangreicher, als man denken sollte; überdies ist Useners Abhandlung über den Sol invictus aus dem Rheinischen Museum zugefügt, und von Lietzmann ein Anhang über das Datum der Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus geschrieben; Usener hatte, von der Unrichtigkeit seiner Ausführungen in diesem Punkt durch Lietzmann überzeugt, diesen einst aufgefordert, den betreffenden Abschnitt in einer neuen Auflage selbst zu schreiben; Lietzmann hat sich zur Korrektur nicht entschließen können und lieber im Anhang geboten, was zu korrigieren war. Er hat recht getan, Useners Werk als ein Kunstwerk zu fassen, an dem man nicht herumkorrigieren darf. Es enthält vieles, was nicht richtig ist; wie Lietzmanns Anhang das Datum der Einführung des Weihnachtsfestes in Antiochien, so korrigiert Useners Sol invictus das der Einführung in Rom; und mindestens ebenso korrekturbedürftig sind z. B. die für den ersten Teil so wichtigen Grundvorstellungen Useners über die kanonischen und überhaupt ältesten christlichen Evangelien, besonders das des Markion; auch das zur Chronologie dieses großen Häretikers Gesagte und manches andere ist unhaltbar. Trotzdem gibt es wenige Bücher, aus denen man soviel lernen kann, nicht nur um des vielen Richtigen willen, das doch auch darin steht (das ist fast Nebensache); denn wichtiger ist, daß die Art, die Probleme anzufassen, immer instruktiv ist, und wenn man den Lösungen nicht zustimmen kann — Usener pflegte wohl

Bentleys Horaz zu empfehlen: „Wetzen Sie sich daran." Er hat seinem Weihnachtsfest das Wort als Motto vorangesetzt: „One grosse arbait und bitterhait So mag kunst nicht werden süssigkeit, Darumb zů lernen bis berait", und Lietzmann hat sein Vorwort mit dem Wunsch geschlossen, daß das Buch seine Kraft nun aufs neue bewähren möge und Hermann Usener viele Schüler gewinnen, die zu lernen bereit sind; in der Tat, nur solche sollten zu dem Buch greifen, die zu lernen bereit sind, die aber auch alle. Denn das Buch ist viel mehr als eine Untersuchung über das Weihnachtsfest; es will auch, wie Useners Vorwort sagt, an einem Beispiel die Forderungen klarmachen, „die an alte Kirchen- und Dogmengeschichte, an Evangelienkritik, an die von protestantischer Seite ganz vernachlässigte Liturgik zu stellen sind". Usener hat dabei gehofft „auf viele und tüchtige Nachfolger". Man erlebt beim Lesen eine κάθαρσις; denn alles geht aus dem Geist: „wo es möglich ist zu wissen, da wird es unsittlich, sich auf Glauben und Meinen zu beschränken". *G. L.*

C. v. Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte.* 2. Auflage in 2 Bänden. Bonn, A. Marcus & E. Weber. 11. — Orellis bekanntes Werk hat in Lieferungen zu erscheinen begonnen. Wir kommen später darauf zurück. *G. L.*

H. Appel, *Kurzgefafste Kirchengeschichte für Studierende.* Besonders zum Gebrauch bei Repetitionen. III, 2. Die neueste Kirchengeschichte. Leipzig, A. Deichert. 11. 220 S. 3 Mk. — Der das Handbuch zum Abschluß bringende Band entspricht in allem den früheren Bänden. Sie sind ZfwTh. LIII, 3, S. 281 besprochen. *G. L.*

P. Batiffol, *Urkirche und Katholizismus.* Übersetzt und eingeleitet von Fr. H. Seppelt. Kempten, Jos. Kösel. 10. 240 S. 4,50 Mk. — Batiffols 1908 französisch erschienenes und nun auch in deutscher Übersetzung vorliegendes Buch trägt deutlich einen antiprotestantischen Charakter. Es will den „Traditionsbeweis" für die katholische Kirche führen und hat den Zweck, „die heute bei den protestantischen und rationalistischen Historikern landläufige Darstellung der Geschichte des Ursprungs des Katholizismus zu prüfen und richtig zu stellen" (S. XIV). Aber die Apologetik, die hier getrieben wird, ist nicht gewöhnlicher Art; es steckt in ihr ein Stück solider interkonfessioneller historischer Arbeit, und auch wer nicht glaubt, daß Batiffols Vorstellung von der Urgeschichte der Kirche als ganzes übernommen werden kann, kann im einzelnen lernen. Dem Katholiken liegt für manches der richtige Gesichtspunkt näher als dem Protestanten,

und daß die katholischen Elemente des Urchristentums und die konservativen Elemente auch der ältesten Kirche einmal wieder betont und schärfer und richtiger als bisher erfaßt sind, ist sehr verdienstlich. Auch in dem über „die jüdische Diaspora und das Christentum" Gesagten steckt Feines und Beachtenswertes, selbst wenn die weitere Forschung auch hier noch manches anders auffassen lehren sollte. Eine gerecht abwägende Kritik des Buches von Harnack findet man ThLZ. 1909, 51 ff., eine bequeme, knappe Inhaltsangabe von Seitz TuG. 09, 425 ff.

G. L.

H. Greſsmann, *Die Oden Salomos.* JW. 11. — Man wird „sagen dürfen, daß die Lieder noch dem Urchristentum nahestehen und aus dem Anfang der gnostischen Bewegung stammen, etwa um die Wende des ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Die judenchristlichen Kreise, denen sie angehören müssen, wird man am wahrscheinlichsten in Ägypten suchen dürfen" (Sp. 957). *G. L.*

G. Bardy, *Le Pasteur d'Hermas et les livres hermétiques.* RB. 11, 391 ff. — Richtet sich gegen Reitzenstein und seine Ausführungen über die Abhängigkeit des Hermas von der Poimandreslitteratur. *G. L.*

P. de Labriolle, *„Mulieres in ecclesia taceant".* Un aspect de la lutte antimontaniste. BaL. 11, 3 ff. — Schreibt, so weit das möglich ist, die Geschichte des Problems des Lehrens der Frau in der ältesten Kirche. *G. L.*

P. de Labriolle, *Une esquisse de l'histoire du mot „Papa".* BaL. 11, 215 ff. — Umfaßt nur fünf Seiten, verarbeitet aber mehr Material, als man auf dem engen Raum erwarten sollte.

G. L.

P. de Labriolle, *Martyr et Confesseur.* BaL. 11, 50 ff. — Skizziert kurz die Geschichte der Begriffe. *G. L.*

E. Preuschen, *Analecta.* Zweite, neubearbeitete Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr. 09 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, herausgegeben von G. Krüger. I, 8). I u. II. 3,50 Mk. — Preuschens bekannte Sammlung liegt in neuer Auflage vor. Sie ist an Umfang gewachsen und daher in zwei Hälften zerlegt. Auch in der neuen Gestalt wird sie sich als bequem und brauchbar erweisen. Desiderate gibt es bei solchen Sammlungen freilich immer. *G. L.*

R. Heinze, *Tertullians Apologeticum.* SGL., philol.-hist. Klasse, 62, X. Leipzig, Teubner. 10. 6,50 Mk. — Ein sehr wertvoller analytischer Kommentar mit kurzer Einleitung und mancher fast zum Exkurs ausgewachsenen Ausführung über

Christenprozesse, Dämonen, Exorzismus, Götter der Heiden, Götterbilder, Kaiserkult, Kannibalismus usw. Ein Namen- und Sachregister gibt die wichtigsten Stichworte. In Sachen der Christenprozesse nimmt Heinze gegen Mommsen Stellung; in der Kontroverse über das Verhältnis des Tertullian zu Minucius Felix urteilt er (vgl. S. 289 ff.), der bisherige Mißerfolg bei der Vergleichung der beiden Schriften stamme lediglich daher, daß man sich darauf beschränkt habe, einzelne Wendungen oder Sätze, ohne des Zusammenhanges zu achten, nebeneinander zu halten. Die zusammenhängende Analyse des Apologeticum mit daneben hergehender Vergleichung des Octavius werde sichere Resultate erzielen. Das Hauptkriterium sei, „wo Einheitlichkeit der Auffassung, Konsequenz der Durchführung, Zusammenhang der Gedankenentwicklung sich findet, wird man das Original, dagegen wo Schwanken, Unklarheit und Widerspruch, unvermitteltes Einsetzen, Abbrechen und Überspringen, Kontamination verschiedener Gesichtspunkte sich zeigt, wird man die Kopie zu erkennen haben". Tertullian sei Original, Minucius Felix Kopie. *G. L.*

J. Ernst, *Neue Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit.* Kritische Glossen zu d'Alès, von Soden u. a. ThQ. 11. Die Kritik ist ausführlich, eine Verständigung nicht abzusehen. *G. L.*

H. Brewer, S. J., *Die Frage um das Zeitalter Kommodians* (Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch. Herausg. A. Ehrhard und J. P. Kirsch. X, 5). Paderborn, F. Schöningh. 10. 2,60 Mk. — Brewer antwortet auf die Einwendungen von Lejay, Zeller und Weyman (vgl. ZfwTh. 52, 276) gegen seine Datierung Kommodians. Daß er sie entkräftet, kann ich nicht finden. *G. L.*

Th. Zahn, *Die Heimat des Dichters Commodianus.* NkZ. 10, 228 ff. — Instr. II, 39 bezeichnet Kommodian sich als Gasaeus; nach Zahn bedeutet das, daß er in Gaza-ufala in Afrika geboren ist; ob er die Instruktionen auch dort veröffentlicht hat, läßt Zahn dahingestellt. *G. L.*

P. Batiffol, *L'Épitaphe d'Eugène, évêque de Laodicée.* BaL. 11, 25 ff. — Ein ausführlicher Kommentar zu der 1908 entdeckten Inschrift. Sie ist interessant allein schon wegen der Notizen über den unter Eugenios erfolgten Kirchenbau in Laodicea. Eugenios ist, wie die Inschrift gleichfalls erwähnt, einst unter Maximin Konfessor geworden. *G. L.*

F. J. Bonnassieux, *Les Évangiles Synoptiques de Saint Hilaire de Poitiers.* Paris, E. Vitte. 06. — Die Untersuchung zeigt die Verwandtschaft des Synoptikertextes des Hilarius mit

dem des Italakodex r, d. h. Hilarius ist nicht, wie Berger urteilte, Vertreter der gewöhnlichen „europäischen“ Klasse, sondern der eben durch r repräsentierten „recension particulière et certainement irlandaise“. Diese muß bis in die Gegend des Hilarius Einfluß gehabt haben und mindestens bis in seine Zeit zurückgehen. — Der von Bonnassieux seiner Untersuchung zugrunde gelegte Hilariustext ist der übliche. Nur sind zu Zingerles Ausgabe der tractatus super psalmos der codex Lugdunensis 452 und eine Pariser Hs. (Nouvelle Acquisition latine 1593) hinzukollationiert. Was wir von Synoptikerzitaten bei Hilarius besitzen, ist S. 43—72 mit kritischem Apparat zusammen gedruckt. *G. L.*

Tyranni Rufini *Opera. pars I: oratianum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio* ed. ***Augustus Engelbrecht*** (CSEL. Vol. XLVI). Wien, Tempsky. 12,50 Mk.

S. Aureli Augustini *operum sectio II. S. Augustini Epistolae* (pars IV) ex recensione ***Al. Goldbacher*** (CSEL. Vol. LVII). Wien, Tempsky. 21 Mk. — Von dem Wiener Corpus sind zwei neue Bände erschienen. Der erste bringt den vierten Teil der Briefe Augustins (ep. 185—270) und kündigt auf einem vorgeklebten Zettel an, daß der fünfte und letzte Teil der Briefe innerhalb der nächsten zwei Jahre erscheinen soll; er wird auch die praefatio und sechs indices enthalten. Der andere Band bringt den ersten Teil der Werke des Rufin: Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio. Er enthält ausführliche Prolegomena in drei Abschnitten. I (1. De interpretationis Rufinianae apud ueteres scriptores auctoritate. — 2. De numero orationum a Rufino translatarum et de tractatu de fide ex hac orationum collectione remouendo. — 3. Quando Rufinus orationes Gregorii interpretatus sit. — 4. De natura atque indole interpretationis). II (1. De codicibus in apparatu critico editionis adhibitis. — 2. De reliquis interpretationis Rufinianae codicibus. — 3. De codicum classibus et archetypi natura. — 4. De singulorum codicum uirtute). III (1. De editione principe. — 2. De huius editionis ratione). Engelbrecht bittet dringlich, diese Prolegomena vor Benutzung des Bandes zu lesen und erst recht die addenda et corrigenda zu berücksichtigen. Er hat Grund zu der Mahnung. Denn die Ausgabe leidet darunter, daß Engelbrecht sie nicht von vornherein in der Hand gehabt, sondern Wrobel erst zu drucken angefangen hat. Es ist nicht ganz wenig, was Engelbrecht in den Prolegomena an Wrobels Text korrigiert, sein Urteil stets klar begründend. Überdies sind die Prolegomena auch sonst besonders lehrreich und, wenigstens in ihrem ersten

Abschnitt, auch für den interessant, den der folgende Text nicht interessiert. Sie charakterisieren u. a. Rufin als Übersetzer und untersuchen speziell auch, wie er bei der Übersetzung von Bibelstellen zu verfahren pflegt, und sie bringen in der Untersuchung über die Nichtzugehörigkeit des tractatus de fide einen wertvollen Beitrag zu den in den letzten Jahren über den Autor dieses Traktates geführten Verhandlungen (vgl. ZfwTh. 52, 277), mit anderen Worten Dogmenhistoriker, Bibelkritiker, Literarhistoriker, sie alle finden in ihnen Wichtiges. *G. L.*

A. Wilmart, *Un Anonyme ancien de X virginibus*. BaL. 11, 35 ff. — Publiziert von neuem und bespricht einen schon von Delisle einst publizierten aber ferner nicht beachteten Text, weist zunächst auf seine kanonsgeschichtliche Bedeutung hin (er zitiert die Petrusapokalypse) und untersucht sodann die Form seines Bibeltextes und die Art seiner Exegese. Als Verfasser vermutet Wilmart Victorin von Pettau. *G. L.*

J. Stiglmayer, *Makarius der Grofse im Lichte der kirchlichen Tradition*. TuG. 11, 274 ff. — Führt veranlaßt durch Stoffels Untersuchungen zu Makarius aus, daß es unzulässig sei, Makarius „eine zielbewußte, absichtliche Ausbeutung stoischer Lehrsätze für die Konstruktion seines eigenen mystischen Systems“ zuzuschreiben; auch Stoffels urteile (brieflich) nunmehr so. „Direkt, bewußt und wollend hat Markarius aus anderen Quellen geschöpft, die ihm näher zugänglich waren. Und die sind in erster Linie die inspirierten heiligen Schriften, in zweiter Linie die Väter und Lehrer der Kirche. Dazu kommt eine dritte Quelle zubjektiver Art, nämlich sein eigener, ungemein regsamer, gedankenreicher Geist, der sich unablässig mit seelischen Problemen befaßte.“ Stoische Anklänge und in das wissenschaftliche Gemeinbewußtsein übergegangene Formulierungen der Stoa bei Makarius sollen dabei nicht geleugnet werden. *G. L.*

G. Morin, *Étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune*. RBd, 11, 154 ff. — Basiert auf den älteren Aufsätzen Morins, die ausführten, daß Arnobius d. J. nicht nur Autor des Ps.-Kommentars, sondern auch des Conflictus, des Praedestinatus und des Libellus ad Gregoriam, und will nunmehr esquisser dans un tableau d'ensemble la physionomie littéraire d'Arnobe. *G. L.*

Th. Zahn, *Lateinische Predigten eines Arianers über das Lukasevangelium aus dem 5. Jahrhundert*. NkZ. 10, 501 ff. — Es handelt sich um die Lukasauslegung bei A. Mai Scriptorum vet. n. collectio tom. III, 2, 191 ff. Zahn vermutet einen Gothen als Prediger. *G. L.*

H. Schenkl, *Ein spätrömischer Dichter und sein Glaubensbekenntnis.* RhM. 11, 392. — Handelt von Claudius Rutilius Namatianus und faßt das Resultat seiner Untersuchung selbst in den Worten zusammen: „Daß Claudius Rutilius Namatianus ein erklärter Anhänger und offener Bekenner des heidnischen Glaubens gewesen sei, läßt sich aus seinem Gedichte nicht erweisen; vieles spricht dafür, daß er Christ war, nicht ausgeschlossen, aber auch nicht beweisbar ist, daß er häretischen Anschauungen huldigt. Keinesfalls aber dürfen künftighin aus dem Umstande, daß Rutilius hohe Ämter bekleidet hat, irgendwelche Schlüsse für die Lösung der Frage gezogen werden, inwieweit solche Ämter damals denjenigen zugänglich waren, die sich offen zum Heidentum bekannten.“ *G. L.*

N. A. Βέης, *Οἰκητήριον und verwandte Worte auf christlichen Grabschriften.* Glotta 11, 2044. — Die Zusammenstellungen sind auch für den wichtig, der nicht, wie der Verfasser, zu der Annahme „neigt“, daß der Ausdruck *οἶκος αἰώνιος* für Grab von den Christen „neu gebildet“ sei, ihn vielmehr als aller christlichen Überzeugung in das Gesicht schlagend empfindet. *G. L.*

F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual.* Eine religionsgeschichtliche Studie (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums, im Auftr. u. mit Unterstützung d. Görres-Gesellschaft herausg. von E. Drerup. III, 1./2.). Paderborn, F. Schöningh. 09. 175 S. 5 Mk. — Ein wichtiges Buch, von einem Katholiken geschrieben, und doch auch betreffs der Kirche zu positiven religionsgeschichtlichen Resultaten kommend. Denn dieser Katholik macht den Grundsatz des Origenes zu dem seinen: „Gut, Moses soll eine ältere Lehre bei anderen vorgefunden und sie den Hebräern mitgeteilt haben. War nun diese Lehre, von der er Kenntnis bekam, falsch, also auch nicht weise und ehrwürdig, so ist er schuldbar; hat er aber, wie du sagst, weise und wahre Lehren angenommen und sein Volk in diesen unterwiesen, was hat er dann Strafbares getan?“ (Vorw. V), und will etwas zur Ausführung des Wunsches Kiefls beitragen, der 1906 geschrieben: „Auf religionsgeschichtlichem und dogmengeschichtlichem Felde sind wir in einem bedauerlichen Rückstande. Möchten die deutschen Bischöfe eine Legion jugendlicher Kräfte mobil machen, um die wissenschaftlichen Vorarbeiten für eine große, umfassende Dogmengeschichte zu bieten.“ Die Kritik ist mancher protestantischen und gerade auch solcher, die sich besonders fortgeschritten wähnt, in manchem überlegen. Durch die konfessionelle Schranke bedingte Fehler korrigiert der Kundige relativ mühelos heraus. *G. L.*

***Atchley**, A history of the use of incense in Divine Worship.* Alcuin Club Collections XIII. London, Longmans, Green and Co. 09. 404 S. 3 £. — Atchley beginnt mit einer Darstellung des Gebrauches des Weihrauchs bei Ägyptern, Babyloniern, Assyrern, Persern, Indern, Juden, Griechen und Römern, untersucht sodann das Aufkommen der Verwendung des Weihrauches bei den Christen und verfolgt seinen weiteren Gebrauch in der Kirche. Es ist ein weites Material, was vorgelegt und verarbeitet wird; mit Zitaten wird in keiner Weise gespart; auch 60 Illustrationen sind dem Buche beigegeben, bis hin zur Gegenwart die Weihrauchverwendung veranschaulichend. Das Buch füllt in erfreulicher Weise eine Lücke in unserer kirchengeschichtlich-liturgischen Literatur. *G. L.*

Systematische Theologie.

***A. Schlatter**, Das christliche Dogma.* Calw u. Stuttgart, Vereinsbuchhandlung. 11. 683 S. 9 Mk. — Schlatters Dogmatik hat folgende Eigenart: Er geht nicht von der Offenbarung Gottes in Christus aus. Denn nicht erst Christus, sondern alle Tatsachen der Welt und unseres Lebens offenbaren uns Gott: unsere eigene kreatürliche Abhängigkeit, die Natur um uns, die natürlichen Gemeinschaften und die Geschichte, unser Wissen und Wollen, das Gewissen, unser Gottesbewußtsein wie unsere Schuld, die Person Jesu wie die Wirksamkeit der christlichen Gemeinde. Schl. teilt seine Dogmatik ein in die vier Teile: Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Eschatologie. Ein besonderer Teil, „Theologie“, wird abgewiesen, da die ganze Dogmatik Lehre von Gott sein soll. Alle Tatsachen unseres inneren und äußeren Lebens werden daraufhin angesehen, inwiefern sie uns Gott offenbaren. Damit bekommt die Dogmatik eine breite Grundlage. Der erste, mehr als die Hälfte des ganzen Werkes enthaltende Teil „Anthropologie“ enthält etwas wie eine christliche Philosophie Schlatters, bei der die Einflüsse älterer spekulativer Theologen deutlich erkennbar sind. Im Unterschiede von Kant und von der Schule Ritschls spricht Schlatter von Gottesbeweisen. Unsere kreatürliche Weltstellung, die Unerschöpflichkeit, Gesetzmäßigkeit und Herrlichkeit der Natur sind ihm ebenso Gottesbeweise wie unser Vermögen, Wahrheit zu erkennen, und unser sittliches Gewissen. Schl. ist der Überzeugung, daß konsequentes Denken auf Grund der Tatsachen der Wahrnehmung uns vermöge des Kausalitätsschlusses zu Gott hinführe. Der Gottesgedanke ist ihm ein unvermeidliches Datum, das in jedem Menschen auftaucht. Dabei

ist sich Schl. der Abhängigkeit alles unseres Denkens von unserm persönlichen Lebensstande und von unserer Geschichte bewußt. Aber er folgert daraus nicht, daß unser Wollen oder unsere persönlichen Bedürfnisse den Denkakt umbiegen oder abbrechen sollen, oder daß unserm Willen Herrschaft über das Denken zugeschrieben werden müsse. Vielmehr sind nach ihm beide Vermögen aneinander gebunden. Wahrhaftiges Wollen und konsequentes Denken müssen parallel gehen, damit weder der Erkenntnisprozeß noch der Wille getrübt werde. Schl berührt sich hier mit Rickert, nach welchem das Urteilen, das Wahrheit zu erkennen sucht, eine besondere Art des pflichtmäßigen Handelns ist. Intellektualismus und Voluntarismus werden in ihrer Einseitigkeit überwunden, wenn letztlich der Wille zur Wahrheit alles denkende Erkennen leiten muß. Schl. lehnt die Begründung unserer religiösen Erkenntnis auf „Werturteile", auf Postulate, Ideale und auf Glauben ohne eine Wahrnehmungsgrundlage ab. Nur der Zwang von Tatsachen müsse uns zur Anerkennung Gottes führen. Die einseitige Betonung der „praktischen Bedingtheit" unseres religiösen Erkennens führe zu der Meinung, daß unser Begehren den Erkenntnisprozeß leiten müsse. Schl. zeigt, daß es auch Erkenntnis Gottes geben kann, die nicht unsern Willen bewegt. Er spricht ernste Worte gegen diese zumal den Theologen drohende Gefahr, daß er Gott nur im Wissen zu haben sucht, ohne sein Leben in den Dienst Gottes zu stellen. Auf die Dauer verarmt dann auch die Erkenntnis. Aller Glaube an Gott setzt eine irgendwie vorhandene Wahrnehmung Gottes, also eine Erkenntnis voraus. Unter Glauben versteht Schl. dann das willensmäßige Festhalten und die innere Aneignung dieser Erkenntnis zu einer unser ganzes Leben bestimmenden Willensmacht. — In der spekulativen Haltung, in der Betonung, daß die Theologie keiner besonderen Erkenntnistheorie bedürfe, sondern dieselben Denkgesetze anwenden müsse wie jede Wissenschaft, berührt sich Schl. mit Theologen wie Bolliger, Lüdemann, A. Dorner. Er unterscheidet sich von ihnen durch stärkeren Anschluß an die kirchliche Überlieferung und durch das Bemühen, die neutestamentliche Verkündigung sich möglichst vollständig innerlich anzueignen. Die originelle, selbständige Art Schlatters wird jedem Leser, auch wo sein Urteil abweicht, reichen Gewinn und Anlaß zu erneutem Durchdenken der Fragen bieten. *We.*

***Fr. A. B. Nitzsch**, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.* 3. Aufl., bearbeitet von Horst Stephan. Tübingen, Mohr. 11. I. Teil. 291 S. 5 Mk. — Stephan hat die seit Jahren vergriffene

Dogmatik des 1898 verstorbenen Kieler Dogmatikers Nitzsch neu bearbeitet. Es ist ihm das schwierige Werk gelungen, unter Wahrung der Anordnung und Paragrapheneinteilung von Nitzsch, ja auch vieler Abschnitte desselben das Buch so umzuarbeiten, daß er einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Probleme bietet. Die Eigenart des Nitzschschen Lehrbuchs ist daher dieselbe geblieben: die Stellungnahme des Verf. tritt zurück gegenüber dem Bemühen, ein möglichst getreues Referat über den Stand der dogmatischen Fragen zu geben. Alle dogmatischen Richtungen kommen dabei zu ihrem Recht. Die Auffassungen von Häring, Wendt, Kirn, Ihmels, Seeberg, Stange, Hunzinger, Schäder, Grützmacher, Beth, Tröltsch, Otto, Wobbermin, Fr. Traub, Eucken u. a. über Religion, Metaphysik, Religionsphilosophie, Dogmatik sind in den Text von Nitzsch hineingearbeitet; der dritte Teil des Buches ist dadurch neu geschrieben. Neben anderen Dogmatiken, die die persönliche Auffassung des Verf. überall wiedergeben, bleibt dieser mehr referierenden und orientierenden Dogmatik ihre Berechtigung. Die Einteilung des ersten Halbbandes ist: 1. Wesen der Religion. 2. Wesen des Christentums. Der zweite Abschnitt bespricht die verschiedenen Versuche, durch einige Zentralideen das Wesen des Christentums zu bestimmen, erörtert dann ausführlich den Begriff der Offenbarung und des Wunders. Sodann wird die Lehre von der Schrift und endlich das Wesen des Protestantismus besprochen.

We.

Rudolf Meincke, *Leo Tolstoi.* Eine Charakteristik seines Lebenswerks. Hamburg, O. Meißner. 11. 47 S. 1 Mk. — Ein warmes, nicht unkritisches Bild von Tolstois Werk und Bedeutung, das mit Recht den religiösen Grundzug als entscheidenden heraushebt. Zur Einführung in Tolstoi geeignet. *Schm.*

Berichtigung.

Auf S. 347 des vorigen Jahrganges ist beim Druck ein ganz ähnlicher Fehler untergelaufen, wie ich ihn für Luthers Grabschrift (auf S. 172) vermutet habe. Die in Zeile 14 und 15 untereinanderstehenden lateinischen Zahlen müssen

aus $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXV}}$ in $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXVI}}$ verbessert werden.

Daß der Tag vor dem 1. August nicht der 30. September (Zeile 16), sondern der 31. Juli ist, wird sich der aufmerksame Leser selbst gesagt haben. *H. Lietzmann.*

Preisarbeiten.

Die Carl-Schwarz-Stiftung stellt folgende Aufgabe zur Beantwortung vor dem 1. Oktober 1913: „Die neutestamentlichen Vorstellungen von Christi Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt mit Beziehung auf ihre religionsgeschichtlichen Parallelen." Genauere Auskunft erteilt Herr Oberpfarrer Oskar Müller, Gotha in Thür., Mykoniusplatz 2.

Die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion stellt folgende Aufgabe zur Berichtigung vor dem 15. Dezember 1913: „Eine Abhandlung, in welcher die leitenden Gedanken der römisch-katholischen Moraltheologie auseinandergesetzt werden, die Ausarbeitung dieser Gedanken durch die führenden Autoritäten unter den römisch-katholischen Moralisten, auch der neueren Zeit, untersucht und deren Zusammenhang mit dem römisch-katholischen Glaubenssystem deutlich gemacht wird." Genauere Auskunft erteilt Dr. T. Cannegieter, Professor der Theologie an der Universität Utrecht.

3. Die Teylersche Theologische Gesellschaft stellt folgende Preisaufgabe zur Beantwortung vor 1. Januar 1913: „Untersuchung nach der Komposition und dem Ursprung der Apostelgeschichte mit Rücksicht auf die jüngsten Untersuchungen." Genauere Auskunft wird erteilt von den Direktoren der Teylerschen Stiftung mit der Adresse: Fundatiehuis van wylen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

(Abgeschlossen am 1. Januar 1912.)

Verzeichnis der Abkürzungen.

BaL	=	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. Paris, Lecoffre.
IW.	=	Internationale Wochenschrift. Berlin SW., Scherl.
NkZ.	=	Neue kirchliche Zeitschrift. Leipzig, Deichert.
RB.	=	Revue Biblique Internationale. Paris, Lecoffre.
RBd.	=	Revue Bénédictine. Abbaye de Maredsous, Belgique.
SGL.	=	Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Ges. d. Wiss. zu Leipzig.
ThQ.	=	Theologische Quartalschrift. Tübingen, Laupp jr.
TuG.	=	Theologie und Glaube. Paderborn, Schöningh.

Verantwortlicher Redakteur Prof. **Dr. H. Hilgenfeld.**
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Evangelistenviten aus Kosmas Indikopleustes in einer griechischen Evangelienhandschrift.

Unter den christlichen Geographen des byzantinischen Mittelalters nimmt Kosmas Indikopleustes eine hervorragende Stellung ein. Er verdankt sie vor allem der *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* in zwölf Büchern [1]), einem Werke, in dem dieser byzantinische Kaufmann, der, ein Zeitgenosse des Kaisers Justinian und des Rhetors Johannes von Gaza [2]), nach langen Reisen [3]) im Kloster

---

[1]) Andere Werke des Kosmas, von denen er uns selbst berichtet, eine umfangreiche Kosmographie (cf. l. I. 53 A = W. p. 37—38), astronomische Tafeln (cf. l. I. 53 B = W. p. 38 und l. VII. 340 B = W. p. 242), endlich eine *ἑρμηνεία τοῦ Ἄισματος τῶν ᾀσμάτων* (l. VIII, 388 B = W. p. 276), sind verloren. Über eine von Jacob Diassorinos angefertigte Apollinarioshandschrift mit einer von Kosmas verfaßten kurzen *εἰσήγησις εἰς τοὺς ψαλμούς* berichtete A. Ludwich im 1. Bande der byzantinischen Zeitschrift (Leipzig 1892) S. 297 (in dem Aufsatze: „Ein neuer Beitrag zur Charakteristik des Jacob Diassorinos").

[2]) Vgl. Rudolf Nicolai, „Griechische Literaturgeschichte. Bd. III: Die Literatur der byzantinischen Studienperiode", Magdeburg 1878, S. 140.

[3]) Lange Zeit glaubte man, diese Fahrten hätten ihn nicht nach Indien geführt, so daß der Beiname „Indikopleustes" dem Worte „lucus a non lucendo" nahe zu kommen schien: so z. B. K. Krumbacher in seiner byzantinischen Litteraturgeschichte (S. 412) und H. Gelzer („Kosmas der Indienfahrer" in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie", Jhg. IX, Leipzig 1883); dieser versteht unter Indien bei K. „das ganze Südland" (S. 124). Erst neuerdings ist Francesco L. Pullé in dem 4. Bande der „Studi italiani di filologia indo-iranica" = „La cartografia antica dell' India. Parte I: Dai principi fino ai Bizantini e agli Arabi" (Firenze 1901) für die Anwesenheit des K. in Indien eingetreten (vgl. besonders S. 133: „Le nozioni geografiche di lui sono positive; e ci delineano chiaramente la posizione e le relazioni del commercio indiano nel suo tempo"); hieran hatte schon der gelehrte Historiograph William Robertson nie gezweifelt (vgl. seine „Historische Untersuchung über die Kenntnisse der Alten von

Raïthu[1]) auf der Sinaihalbinsel am Roten Meere[2]) den Frieden seiner Seele suchte, nicht allein eine „physikalisch-astronomische Ausdeutung der heiligen Schriften“[3]) zu geben, sondern vielmehr die Anschauungen der heidnischen Astronomen, Geographen und Physiker zu bekämpfen und durch spezifisch christliche zu ersetzen gedachte[4]).

Neben diesem seinem Hauptthema unterließ es aber Kosmas nicht, in sein Werk Auslassungen über biblische Persönlichkeiten des Alten und des Neuen Testaments einzuflechten; sie überwiegen bisweilen so stark, daß man z. B. das fünfte Buch der ‘christlichen Topographie’ getrost als einen einheitlichen Exkurs, als eine Art „Einleitung in die biblische Theologie“ bezeichnen könnte. Adam, Abel, Henoch, Noah, Melchisedek, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Elias, Hosea,

---

Indien“, übersetzt von Georg Forster, Berlin 1792, S. 89 ff.). Vor Robertson vertrat übrigens der Prämonstratenser Casimir Oudin, der in seinem „Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis“ (Francofurti ad Mœnum 1722, 3 voll. fol.) eine Ergänzung zum Bellarmin lieferte, die gleiche Ansicht: „cognominatus ab Indica navigatione dicitur“ (vgl. Bd. I sect. VI § 539, S. 1408 jenes Werkes).

[1]) Vgl. H. Gelzer, a. a. O. S. 110.

[2]) Vielleicht macht ihn E. Horrmann, „Leitfaden zur Geschichte der griechischen Literatur“, Magdeburg 1849, S. 182, deshalb zu einem „Aegyptier“!

[3]) So Karl Krumbacher, „Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches“, München 1897 = Bd. IX, Tl. 1 des „Handbuchs der klassischen Altertumswissenschaft“, hrsg. von Iwan Müller, S. 412.

[4]) Einen wie stark biblischen Charakter die geographischen Ansichten des Kosmas haben, wie er gegen die antiken, an wissenschaftlicher Bildung ihm weit überlegenen Zunftgenossen mit Bibelzitaten ficht und ihm Unerklärliches aus dem Willen Gottes herleitet, hat Konrad Kretschmer übersichtlich behandelt in seinem Buche: „Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter“ (Wien und Olmütz 1889) = Bd. IV, Heft 1 der „Geographischen Abhandlungen“, hrsg. von Prof. Dr. Albrecht Penck in Wien; man vgl. besonders S. 41 ff.

Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi [1]), Jesaias, Jeremias, Hesekiel, Daniel von Männern des alten Bundes, Johannes der Täufer, Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Petrus, Stephanus, Paulus von Männern des neuen Bundes werden der Reihe nach aufgezählt und einer bald eingehenderen, bald flüchtigeren Betrachtung unterzogen.

Diesem fünften Buche von Kosmas' Hauptwerk entstammen auch die Exkurse über die drei Evangelisten Markus, Lukas und Johannes, die sich, wie auch in einigen anderen neutestamentlichen Codices [2]), in einer dem neutestamentlichen Seminar der Universität Berlin gehörenden Evangelienhandschrift eingestreut finden [3]). Sie stehen jedesmal vor dem jeweiligen Beginn des entsprechenden Evangeliums, doch tragen nur diejenigen über Markus und Johannes den Namen des Verfassers; der dem Lukas geltende Exkurs ist nicht als aus Kosmas entnommen bezeichnet. Ich gebe im folgenden eine genaue Kollation dieser Stücke, genau auch in der Schreibung, da sich dies durch den Abdruck der Evangelistenviten des K. bei H. von Soden, weil dieser genau der Rezension des Montfaucon [4])

---

[1]) Die Propheten sind bei K. natürlich in der der Septuaginta entstammenden, nicht in der uns aus der Lutherbibel geläufigen Reihenfolge aufgezählt.

[2]) Vgl. Hermann Freiherr von Soden, „Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte", Bd. I, 1. Abteilung, Berlin 1902, S. 316—321.

[3]) Diese Hs. ist ein Geschenk von J. Imelmann und wurde mir von A. Deißmann, dem Direktor des ntest. Seminars, zu wissenschaftlichen Zwecken gütigst zur Verfügung gestellt; sie ist in Minuskel sorgfältig und meist gut lesbar geschrieben und dürfte ungefähr dem 11. Jahrh. angehören. Genaueres über ihre Beschaffenheit sowie über ihren Hauptinhalt, die vier Evangelien, gedenke ich später a. a. O. mitzuteilen.

[4]) Dieser besonders durch seine Verdienste um die griechische Paläographie bekannte Benediktiner der Congrégation de St.

folgt, keineswegs erübrigt. Die Noten unter dem Text beziehen sich auf die vortreffliche Kosmasausgabe Winstedts[1]). Sie ist die einzige neue Edition, die Arbeiten über Kosmas zugrunde gelegt werden kann; die vor Jahren[2]) angekündigte Ausgabe von Georg Sieffert ist nicht erschienen, wäre auch wohl, dem Titel nach zu urteilen[3]), nur eine verbesserte Auflage der von B. de Montfaucon besorgten editio princeps geworden. Die Lesarten bei Winstedt (= W) mit anzugeben, hielt ich deshalb für angebracht, um jedem Leser sogleich einen Einblick in die Beschaffenheit und in den Wert der publizierten Textstellen zu gewähren.

Die Markusvita beginnt in der Hs. auf fol. 69r gleich hinter dem Matthäus-Evangelium und endet fol. 69v; sie hat folgenden Wortlaut (vgl. W. S. 207—208):

οὗτοσ ὁ δεύτεροσ πέτρου ἐν ρώμη ἐντειλάμενοσ[1]) αυτῶ μάρκοσ συγγραψάμενοσ εὐαγγέλιον ὃσ ἀρχὴν τοῦ εὐαγγελίου ἤτοι τῆσ ειαγγελικῆσ πολιτείασ τὸ βάπτισμα συγγραψάμενοσ[2]). ὧ[3]) τύποσ ἦν, τῆσ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεωσ· δι' ἧσ εἰσ ἀθάνατον καὶ ἄτρεπτον ζωὴν ἀναγεννώμεθα· εἶτα καὶ αὐτὸσ τοὺσ πειρασμοὺσ εἰρηκῶσ[4])· καὶ τὴν νίκην ὁμοίως καὶ τὴν ἐπιβουλὴν· καὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν

Maur (1655—1741) veröffentlichte den Kosmastext im II. Bande seiner „Collectio nova patrum et scriptorum Graecorum", Paris 1706, von pag. 113—345 unter dem Titel: „Christiana Topographia sive Christianorum opinio de Mundo graece latine edidit notisque illustravit Bernardus de Montfaucon". Doch lag dieser Ausgabe nicht, wie O. Bardenhewer („Patrologie"³, Freiburg i. Br. 1910, S. 481) angibt, ein Vaticanus zugrunde, sondern der Laurentianus plut. IX, 28 (vgl. Winstedt, Introduction pg. 17).

[1]) „The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes edited with geographical notes by E. O. Winstedt", Cambridge 1909.

[2]) Vgl. Byz. Ztschr. IV (1895) S. 645. Sie sollte als fasc. IV einer Sammlung von „Scriptores sacri et profani" im Teubnerschen Verlage herauskommen.

[3]) „Cosmae Indicopleustae topographia christiana, post Bernardum de Montfaucon iterum edidit Georgius Sieffert Vimariensis."



ἀνάστασιν· ἐτέλεσε[5]) *τὴν ἑαυτοῦ γραφὴν*[6])· *μέμνηται δὲ καὶ αὐτὸς ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ κηρύττοντος ἠγγικέναι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ἅπερ πάντα καὶ αὐτὸσ σύμφωνα τῶ μακαρίω ματθαίω, ἐφθέγξατο· εἷς* (fol. 69v) *γὰρ σκοπόσ ἐστι πάσησ τῆσ θείασ γραφῆσ*[7])· *καὶ οὗτοσ τῆσ νέασ διαθήκησ κήρυξ ὑπάρχων, τὰ αὐτὰ τῶ πρὸ αὐτοῦ ἡμῖν ἔγραψεν*[8])· *ἐκ τῆσ κατὰ τὸ βάπτισμα ἱστορίασ ἀρξάμενοσ· ἥτισ καὶ τύποσ ἐστὶ*[9]) *τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεωσ· λέγω δὲ τῆσ καινῆσ καὶ οὐρανίου πολιτείασ· ὅπωσ τε ἐβαπτίσθη καὶ ἐπολϊτεύθη· καὶ ἀπεκτάνθη καὶ ἀνέστη· καὶ εἰσ οὐρανοὺσ ἀνελήλυθεν· ἔνθα ἐστὶ*[10]) *τῆσ δευτέρασ καταστάσεωσ ὁ τόποσ. καὶ*[11]) *πολιτεία· δόξα τῶ ἐξ ἀρχῆσ ἑτοιμάσαντι καὶ προμηνύσαντι θεῶ· καὶ*[12]) *πληρώσαντι*[13]) *ἀμὴν·*

1) *ὁ ἐν Ῥώμῃ Πέτρου ἐντειλαμένου.* 2) *ὁρισάμενος.* 3) *ὅ.* 4) *εἰρηκώς.* 5) *ἐτέλεσεν.* 6) *συγγραφήν.* 7) + *παραγραφή.* 8) *συνέγραψεν.* 9) *ἐστίν.* 10) *ἐστίν.* 11) + *ἡ.* 12) + *νῦν.* 13) + *καὶ πληροῦντι.*

Das Markus-Evangelium endet in der Hs. fol. 115v; der Exkurs über den Evangelisten Lukas fängt aber nicht unmittelbar dahinter noch auf derselben Seite an, sondern erst fol. 116r; er reicht bis fol. 116v und lautet folgendermaßen (vgl. W. S. 208—209):

Οὗτοσ ὁ λουκᾶσ ὁ τρίτοσ τῶν εὐαγγελϊστῶν· ὃσ θεωρήσασ πολλοὺσ ἐπικεχειρικότασ ἀναγράψασθαι εὐαγγέλϊα· καὶ ἐκ καρδίασ πολλὰ πλαττομένουσ· αὐτὸσ τάχιστα πρὸσ τὸν ἴδιον μαθητὴν θεόφιλον συγγράφει λόγον· ἀσφαλιζόμενοσ μὴ παρασυρῆναι τοῖσ ἐκείνων πλάσμασι· μηδὲ παρατηρῆναι ὧν πρώην μεμάθηκεν. ἵνα γνῶσ φησιν[1]) *ἀκριβῶσ περὶ ὧν κατηχήθησ λόγων τὴν ἀσφάλειαν· διηγεῖται τοίνυν αὐτῶ*[2]) *ἀρξάμενοσ ἀπὸ τῆσ γενέσεωσ ἰωάννου· τοῦτο διδάσκων· ὅτι καὶ τοῦ προδρόμου ἡ γένεσϊσ παράδοξοσ ἦν· εἶτα τὴν αὐτοῦ τοῦ δεσπότου χριστοῦ κατασάρκα*[3])· *καὶ αὐτὴν παραδόξωσ διηγησάμενοσ γεγενῆσθαι· κατὰ τὸν προπρολαβόντοσ*[4]) *ματθαίου σκοπὸν εἰρηκῶσ*[5])·

κατὰ ἀναποδισμὸν τοὺσ αὐτοῦ προγόνουσ· ὡσ[6]) ἐκ τοῦ δαυῒδ καὶ τοῦ ἀβραὰμ· εἶτα[7]) παρατείνασ ὡσ ἐκ τοῦ ἀδὰμ ὑπάρχει· μὴ εὑρηκὼσ ὕστερον τινὰ[8]) ἐπὶ θεὸν ἀνέδραμεν λέγων· τοῖ θεοῦ· τοῦτέστι[9]) τοῦ ἀρξαμένου τῆσ κτίσεωσ κατὶ τὸν ἱεροφάντην μωυσέα[10]) καὶ ποιήσαντοσ τὸν πρωτόπλαστον ἀδάμ. (fol. 116v) εἶτα πάλιν καὶ αὐτὸσ ὅμοια τοῖσ ἄλλοισ εἰρηκὼσ· περὶ τοῦ βαπτίσματοσ· καὶ τῶν πειρασμῶν· ἔτι[11]) καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆσ ἀναστάσεωσ· μετὰ ταῦτα, καὶ ἐν αὐτῷ τῷ εὐαγγελίῳ· καὶ ἐν ταῖσ πράξεσι[12]) τὴν ἄνοδον αὐτοῦ τὴν εἰσ τὸν οὐρανὸν ἐπαγγέλει[13]). καὶ[14]) οὗτοσ[15]) πάλιν ἐλεύσεται· καὶ τελειοῖ καὶ αὐτὸσ τὴν ἑαυτοῦ συγγραφὴν[16]) εἰσ ἕνα σκοπὸν ἀφορῶν· ὃν πάντεσ προσδοκοῦσι[17]) τοῦτο διδάσκων· καὶ τὸν ἑαυτοῦ μαθητὴν· τὸν θεοφιλῆ θεόφιλον[18]).

Καὶ οἶτοσ ὁ[19]) κήρυξ τῆσ[20]) νέασ διαθήκησ[21]) μετὰ ταῦτα[22]), τοῖσ ἄλλοισ ἐξεῖπεν· ἀρξάμενοσ ἀπὸ τῆσ γενέσεωσ τοῦ προδρόμου ἐλθὼν καὶ ἐπί τὴν ἑαυτοῦ[23]) γένεσιν· εἰπὼν δὲ καὶ τὴν αὐτοῦ[24]) πολιτείαν· ὁμοίωσ δὲ[25]) καὶ τὴν εὐαγγελικήν· λέγω δὴ, βάπτισμα· θάνατον, καὶ ἀνάστασιν· ἐσ ὕστερον καὶ αὐτὸσ τὴν ἄνοδον τὴν εἰσ τὸν οὐρανὸν κατήγγειλεν· ἔνθα ἐστὶ[26]) τὸ τῆσ δευτέρασ ἡμῶν καταστάσεωσ κατοικητήριον· δόξα τῷ ἐξ ἀρχῆσ ἑτοιμάσαντι, καὶ προμηνύσαντι, περῒ τούτων θεῷ· καὶ νῦν[27]) πληροῦντι ἀμήν[28]).

[1]) φησίν. [2]) + ὅσαπερ καὶ παραδεδώκει αὐτῷ.
[3]) κατὰ σάρκα. [4]) τοῦ προλαβόντος. [5]) εἰρηκώς.
[6]) + καὶ. [7]) ἔτι τε. [8]) ὕστερόν τινα. [9]) τουτέστι.
[10]) Μωσέα. [11]) + τε. [12]) πράξεσιν. [13]) ἀπαγγέλει.
[14]) + ὅτι. [15]) οὕτως. [16]) γραφήν. [17]) προσδοκῶσι.
[18]) παραγραφή. [19]) om. [20]) + αὐτῆς. [21]) + ὢν.
[22]) τὰ αὐτὰ. [23]) αὐτοῦ. [24]) + κατὰ νόμον. [25]) om.
[26]) ἐστίν. [27]) + πληρώσαντι καί. [28]) παραγραφή II. om. in Ms.

Während die bisher aus der Hs. ausgezogenen Stücke überaus leserlich sind, ein Vorzug, den sie mit dem ganzen Evangelientext — bis auf vereinzelte verblaßte und lückenhafte Blätter — teilen, sind die nun folgenden Bemerkungen

über den Evangelisten Johannes, wenn auch nicht gerade schlecht geschrieben, so doch wegen der vielen Abbreviaturen und der lässigen, schnell hingeworfenen Schriftzüge weniger leicht lesbar. Hier schließt sich der Kosmastext wieder unmittelbar an das vorhergehende Evangelium des Lukas an und steht daher gleich vor dem Evangelium, zu dem er die Einleitung bilden soll. Er beginnt fol. 197r und schließt fol. 198r; sein Wortlaut ist folgender (vgl. W. S. 209—210):

Οὗτοσ ὁ θεολόγοσ ἰωάννησ ὁ ἔξαρχοσ[1]) *τῶν εὐαγγελιστῶν· ὁ πλείω πάντων ἀγαπώμενοσ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ· ὁ ἐπὶ τὸ στῆθοσ τοῦ κυρίου ἀνακεκλιμένοσ ὁ ἐκεῖθεν ὡς ἐξ ἀεννάου πηγῆσ τὰ μυστήρια ἀρυόμενοσ*[2])· *ᾧ ἐν ἐφέσω διάγοντϊ ἐπεδόθησαν τῶν ἑτέρων τριῶν εὐαγγελιστῶν ὑπὸ τῶν πιστῶν αἱ συγγραφαὶ· καὶ δεξάμενοσ, εὖ ἔχειν μὲν αὐτὰσ ἀπεφήνατο· τινὰ δὲ ἐν αὐτοῖσ παραλελεῖφθαι ἔφη· ἅτινα καὶ ἀναγκαῖον ἦν διηγήσασθαι· καὶ παρακληθεὶσ ὑπὸ τῶν πιστῶν, ἐξέθετο καὶ αὐτὸσ τὴν ἑαυτοῦ συγγραφὴν τρόπον τινὰ τῶν*[3]) *παραλελειμμένων ἀναπλήρωσιν· οἷον περὶ τοῦ ἐν κανὰ*[4]) *γάμου· περὶ νικοδήμου· περὶ τῆσ σαμαρείτιδοσ· περὶ τοῦ βασιλικοῦ· περὶ τοῦ ἐκ γεννητῆσ*[5]) *τυφλοῦ· περὶ λαζάρου· περὶ τοῦ τὸν ἰούδαν ἀγανακτεῖν διὰ τὴν ἀλείψασαν τὸν κύριον μύρω· περὶ τῶν προσ[ελ]θόντων ἑλλήνων· περὶ τοῦ νιπτῆροσ καὶ ὅτι ἕτερ[ον]* (fol. 197v) *διδασκαλεῖον ἐν μέσω εἰρημένον*[6])· *περὶ τοῦ παρακλήτου· ἐξαιρέτωσ δὲ καὶ περὶ τῆσ θεότητοσ τοῦ Χριστοῦ φανερῶσ κηρύξασ θεμέλϊον τῆσ αὐτοῦ*[7]) *συγγραφῆσ αὐτὸ προστάξασ ἅπερ ἅπαντα παραλελειμμένα τοῖσ ἄλλοισ ἦν· ἀρξάμενοσ τοίνυν ἀπὸ τῆσ θεότητοσ, μετελήλυθεν εὐθέως, καὶ ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ· εἰπὼν καὶ αὐτὸσ ὅσα καὶ*[8]) *τοῖσ ἄλλοισ προείρηται*[9])· *βάπτϊσμα· ῥαπισμοὺσ*[10])· *θάνατον, καὶ ἀνάστασϊν. εἶτα πάλϊν*[11]) *τίθησιν*[12]) *ὅσα μετὰ τὴν ἀνάστασιν πεποίηκεν. ὡς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων εἰσῆλθεν· ὥσ ἔδειξε*[13]) *τὰσ χεῖρασ καὶ τοὺσ πόδασ καὶ τὴν πλευράν· ὥσ συνέφαγε*[14])

καὶ συνέπιεν αὐτοῖσ· ὡσ συνοδοιπόρησεν[15])· *ὡσ ἐκράτει τοὺσ ὀφθαλμοὺσ τοῦ ὁρᾶν αὐτόν· ὡσ ἐβούλετο ἄθροον παρεγίνετο καὶ ἄθροον πάλιν ἀπελϊμπάνετο· ὡσ δϊδασκαλϊκῶσ τῇ μαρία ἔλεγε· μή μου ἅπτου· διδάσ[κ]ων διὰ τούτου, ὡσ τῶν ἀθανάτων ἡ διαγωγὴ, [μετ]ὰ θνητῶν οὐχ ἁρμόζει· ἀλλὰ μᾶλλον ἐν οὐρανῷ [ἐστιν] τῶν ἀθανάτων ἡ δϊαγωγή*[16])· *διὰ τοῦτο καὶ λέγει*[17]) *[αὐ]τῇ ἀπελθεῖν καὶ εἰπεῖν τοῖσ μαθηταῖσ, ὅτϊ* (fol. 198r) *ἀναβαίνω εἰσ τὸν οὐρανὸν, ἔνθα καὶ ὑμεῖσ μέλλετε ἀπιέναι· ταῦτα πάντα συγγραψάμενοσ καὶ αὐτὸς, ἐτέλεσε τὴν ἑαυτοῦ γραφὴν· ἕνα σκοπὸν ἔχων σὺν τοῖσ ἄλλοισ εὐαγγελϊσταῖσ*[18]), *διδάξαι· ὅτι ἐκ ταύτησ τῆσ καταστάσεωσ ἐπὶ τὴν μέλλουσαν δϊαφορὰν*[19]). *πρὸσ ἣν ἀφορᾶ πᾶσα ἡ θεόπνευστοσ*[20]) *παλαιᾶ*[21]) *τε καὶ καινὴ δϊαθήκη*[22]).

1) *οὗτος Ἰωάννης ὁ τέταρτος.* 2) *ἀρυσάμενος.* 3) om.
4) *Κανᾶ.* 5) *γενετῆς.* 6) *καὶ περὶ ἑτέρων διδασκαλιῶν ἐν μέσῳ εἰρημένων.* 7) *ἑαυτοῦ.* 8) om. 9) *προείρητο.* 10) *πειρασμούς.*
11) om. 12) *προστίθησιν.* 13) *ἔδειξεν.* 14) *συνέφαγεν.*
15) *συνωδοιπόρησεν.* 16) + *αὐτῶν. οὕτως γὰρ καὶ ἐπιφέρει, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου ἔνθα μέλλω ἀνιέναι, ἐν ᾧ ἐστιν καὶ τῶν ἀθανάτων ἡ διαγωγή.* 17) *ἔλεγεν.* 18) + *τοῦ.*
19) *δεῖ ἀφορᾶν.* 20) *γραφή.* 21) *παλαιά.*
22) *παραγραφή* om. in Ms.

Soweit die Kosmasstücke. Wer sie mit dem bei Winstedt und H. v. Soden befindlichen Texte vergleicht, sieht leicht, daß der Schreiber keine vollständige Vorlage vor sich hatte. Diese Tatsache ergibt sich vor allem aus der Stellung des Ms. zu den sog. *παραγραφαί.* In dieser Hinsicht liegt nur die Markusbiographie vollständig vor, doch fehlt auch hier im Ms. a. O. die Bezeichnung *παραγραφή*, die zwischen *γραφῆς* und *καὶ οὗτος* (auf S. 101 l. 12) stehen müßte. Der Lukasexkurs enthält zwar die erste *παραγραφή*, freilich auch ohne sie als solche anzukündigen, — das Wort müßte auf *θεόφιλον* (S. 102 l. 26) folgen — läßt aber die zweite unbeachtet. Auf die Johannesvita

folgt im Originaltext nur eine παραγραφή, die jedoch in unserm Ms. gänzlich fehlt[1]).

Aber die Unvollständigkeit des Textes, die ja ihren Grund leicht darin haben kann, daß man die Angaben in den παραγραφαί für unerheblich oder belanglos hielt, obwohl es bekanntlich bei K. keineswegs bloße Marginalnoten, sondern eigenhändige Zusätze des Verfassers zu seinen vorangegangenen Ausführungen sind[2]), ist nicht das einzige Auffällige, das an unseren Texten erwähnenswert wäre. Einige Äußerlichkeiten verdienen immerhin Beachtung; wir gehen sie der Reihe nach durch. Akzentfehler sind ziemlich häufig. So steht der Zirkumflex für den Akut Jh. S. 104 l. 40 παλαιᾶ τε für παλαιά τε und Lk. S. 101 l. 12 sowie Mk. S. 100 l. 6 εἰρηκῶς für εἰρηκώς; daß diese falsche Akzentuierung der Participia perfecti activi nicht auf Unkenntnis, sondern nur auf Verschreibung beruht, zeigen Lk. S. 102 l. 15, wo bei εὑρηκώς, und Lk. S. 102 l. 19, wo bei εἰρηκώς jegliches Versehen vermieden ist; der umgekehrte Fehler, Gravis für Zirkumflex, findet sich Joh. S. 103 l. 11 Κανὰ f. Κανᾶ, wird aber hier durch das ungriechische Wort entschuldigt. Auch zwei Akzente statt eines kann man gelegentlich antreffen, z. B. Lk. S. 102 l. 16 τοῦτέστι f. τουτέστι; das Gegenteil, ein Akzent, wo deren zwei erforderlich sind, liest man Lk. S. 101 l. 10 in κατασάρκα, eine Verbindung, welche der Schreiber wohl, wie auch a. a. O. in der Hs. ähnliche

---

[1]) Hermann Freiherr von Soden, „Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte". Bd. I, 1. Abteilung, Berlin 1902, S. 318—320, hat in seinen Kosmasstellen nur vollständigen Text mit den zugehörigen παραγραφαί.

[2]) Vgl. die Anweisung des Verfassers, wie der Leser seine Zusätze benutzen solle (57 B = pg. 40, 30—32 W.): Αἱ παραγραφαὶ τοίνυν αἱ ἐγκείμεναι ἐν τῇδε τῇ βιβλίῳ, πρὸς σαφεστέραν διήγησιν τοῦ κειμένου ἔγκεινται. ὁ ἀναγινώσκων οὖν πρῶτον τὸ κείμενον ἀναγνῷ καὶ οὕτως τὴν παραγραφήν.

präpositionale Wendungen[1]), für ein Wort hielt. Die aus der Stelle in der Lukasvita S. 102 l. 15 *ὕστερον τινά* sich ergebende Unkenntnis der Regel über die Akzentuierung der Enklitica ist einem dann kaum noch verwunderlich, wenn man sich der zahlreichen ähnlichen Fälle in den Evangelien — besonders in dem des Johannes sind sie Legion — erinnert.

Die Orthographie der Kosmasstücke ist im ganzen nicht übel; jedoch finden sich diejenigen Fehler, die der Philolog aus den Hss. anderer Autoren zur Genüge kennt, auch hier. Itazistische Schreibungen, hervorgegangen aus der bei den Byzantinern üblichen gleichen Aussprache der homophonen Vokale, suchen wir daher nicht vergebens. Für die O-Reihe (*ο*, *ω*) sind zwei Beispiele vorhanden: Mk. S. 100 l. 4 *ἅ* für *ὅ* und Jh. S. 104 l. 27 *συνοδοιπόρησεν* f. *συνωδοιπόρησεν*, für die I-Reihe (*ι*, *η*, *ῃ*, *ει*, *οι*, *υ*) ebensoviel, nämlich Lk. S. 101 l. 2 *ἐπικεχειρικότας* f. *ἐπικεχειρηκότας* und, ein bei weitem interessanterer Fall, Jh. S. 104 l. 38 *διαφοράν* f. *δεῖ ἀφορᾶν*; vielleicht darf man aus dieser Stelle den Schluß ziehen, daß die Hs. nach Diktat entstanden ist. Zwei andere, dieser zweiten Gruppe der Itazismen angehörende Versehen sind von einem Korrektor nachgebessert, doch so, daß das zuerst geschriebene *η* für *ι* noch deutlich erkennbar ist: Jh. S. 103 l. 3 *ἀνακεκλιμένος* und Jh. S. 103 l. 15 *νιπτῆρος* (zuvor *ἀνακεκλημένος* und *νηπτῆρος*). Es bleibt auffallend, daß nicht sämtliche derartige Fälle von gleicher Hand entdeckt und berichtigt worden sind. Noch eine andere orthographische Eigentümlichkeit bedarf genauerer Erörterung: während Winstedt — und dies mit Recht — durchgängig auch vor konsonantischem Anlaut das *ν* paragogicum schreibt, z. B. Mk. S. 101 l. 8 *ἐτέλεσεν τήν*, Lk. S. 102 l. 33 *ἐστὶν τό*, Jh. S. 103 l. 25 *ἔδειξεν τάς*, läßt

---

[1]) Z. B. steht in der Hs. Lk. 8, 13 *προσκαιρόν* und Lk. 9, 18 *καταμόνας*; Joh. 5, 4 *κατακαιρόν* und Jh. 8, 59 *διαμέσου*.

die Hs. es an diesen und anderen Stellen stets fort. Aber diese byzantinischer Bequemlichkeit und Gleichmacherei entsprossene und in den Gymnasien leider immer wieder gelehrte, grundfalsche Regel, daß das ν ephelkysticon vor Vokalen zu stehen, vor Konsonanten wegzufallen habe, ist in den Kosmasstücken wenigstens nicht so entschieden durchgeführt wie in den Evangelien, wo sich bisweilen deutlich die Rasur eines ursprünglich vor einem konsonantisch beginnenden Worte vorhanden gewesenen ν feststellen läßt[1]; dort gibt es auch einige Fälle, wo jenes ν den spähenden Augen des Korrektors entgangen ist und in frischer Ursprünglichkeit prangt[2]. Fügen wir noch hinzu, daß Zitate — zum Unterschied von der in den Evangelien in unserer Hs. üblichen Zitierweise — nicht durch besondere Zeichen als solche hervorgehoben, sondern in den Text hineinverwoben sind (vgl. Lk. S. 101 l. 6 = Ev. Lk. I, 4; Lk. S. 102 l. 16 = Ev. Luk. III, 38; Jh. S. 104 l. 30 = Ev. Joh. XX, 17), daß fast immer für s σ, nur ganz selten ς geschrieben ist und daß das ι subscriptum regelmäßig weggelassen ist (leider ist es unmöglich, daraus chronologische Folgerungen wegen des Alters der Hs. zu ziehen), so wären die Äußerlichkeiten damit erledigt.

Es handelt sich jetzt darum, festzustellen, welcher Rezension unser Kosmastext angehört; zu diesem Zwecke bedarf es einer kurzen Auseinandersetzung über die Kosmashss. an Hand der Angaben Winstedts[3]. Neben drei ganz oder nahezu vollständigen Codices, V = Vat. Gr. 699, S = Sinai Gr. 1186 und L = Laur. plut. IX 28, unter denen nach dem Urteil des englischen Herausgebers V wegen ihres Alters (saec. VIII oder IX) den Vorzug

[1]) Dies ist sicher u. a. Mk. 2, 25 bei *χρείαν ἔσχε*; Mk. 7, 24 bei *ἤθελε γνῶναι*; Lk. 6, 4 bei *ἔλαβε καὶ ἔφαγε*.

[2]) Z. B. Lk. 1, 68 *ἐποίησεν λύτρωσιν*; Lk. 10, 21 *εἶπεν πάντα* u. a. a. O.

[3]) Vgl. Introduction S. 15—19.

verdient, existiert eine Anzahl von Handschriften, die mehr oder minder große Teile des Kosmastextes enthalten, z. B. P = Parisin. Gr. 2426, Z = Smyrna B−8 und W = Vienna theol. 9. An letzter Stelle stehen, nach Winstedts Meinung, diejenigen Codd. der Psalmen und der Evangelien, die Auszüge aus dem V. Buche der christlichen Topographie enthalten, von denen W. die beiden Vaticani R_1 = Vat. Gr. 756 und R_2 = Vat. Gr. 363 nennt. Unter ihnen kommt für alle vier Evangelisten allein R_2 in Frage, da R_1 nur die Exkurse des Kosmas über Markus und Lukas enthält. Vergleichen wir nun den kritischen Apparat Winstedts mit den Lesarten unserer Hs., so ergibt sich, daß fast alle ihre Abweichungen von dem Texte, den der englische Editor, welcher natürlich den drei zuerstgenannten Codd. als Kronzeugen folgt, bietet, mit R_1 oder R_2 oder mit beiden übereinstimmen; es im einzelnen zu zeigen, wäre zu weitläuftig, zudem auch für die Sache kaum ertragreich. Doch mag ein recht augenfälliges Beispiel der Verdeutlichung halber angeführt werden: Jh. S. 104, l. 33, wo wegen Homoioteleuton hinter *ἡ διαγωγή* einige Zeilen fortgefallen sind, ein Fehler, den LSR^2 gemeinsam haben. Notwendig müssen daher unsere Kosmasstücke derselben Rezension angehören, der auch jene zwei Vaticani mit den Exzerpten aus dem V. Buche des Kosmas entstammen. Ihr Wert für die Kosmaskritik ist daher, trotz einigen wenigen neuen Lesarten, nur gering.

Das Interesse, das jene Kosmasstellen dem Philologen wie dem Theologen bieten, liegt auf anderem Gebiet. Die Weise nämlich, wie sie hier Verwendung gefunden haben, zeigt, daß sie als eine Art catenae zu betrachten sind. Freilich haben wir es hier nicht mit solchen *σειραί* zu tun, die den Evangelientext im einzelnen von Kapitel zu Kapitel erläutern, d. h. mit „Scholien, die an Schriftstellen angereiht werden" [1]; auch die sonst vorkommende

[1]) Vgl. Caspar René Gregory, „Textkritik des Neuen Testaments", Bd. II, Leipzig 1902, S. 766.

Umformung ist vermieden. Vielmehr haben unsere Auszüge aus dem V. Buche der christlichen Topographie, von dem man [1]) mit Recht behauptet hat, daß es „wegen seiner Angaben über Verfasser, Zweck und Inhalt der biblischen Bücher von Wichtigkeit für die Geschichte der biblischen Einleitungswissenschaft" sei, nur den Zweck, den einzelnen Evangelien, ähnlich wie es im alexandrinischen Zeitalter die Kallimacheer in ihren πίνακες oder vor dem Textbeginn ihrer Autorenausgaben taten, Biographien ihrer Verfasser und dadurch gewissermaßen ein „Vorwort" voranzuschicken. Dies kommt öfter vor, doch nennen weder J. Heinrici in seinem Aufsatze über die Katenen [2]), noch der beste Kenner der neutestamentlichen Textkritik, C. R. Gregory, in dem Namensverzeichnis der kirchlichen Schriftsteller, die für das N. T. in Betracht kommen [3]), den Namen des Kosmas Indikopleustes unter denen der bekannteren Katenenverfasser; jedoch gibt der zuletzt genannte verdiente Gelehrte a. a. O. [4]) wenigstens eine Anzahl von Evangelienhandschriften an, die ein Vorwort aus Kosmas entlehnt haben.

Hatten wir es auch nicht mit einem eigentlichen Ineditum der Art zu tun, daß Autor oder Text gänzlich unbekannt waren, so ist dennoch der Wortlaut in mancher Hinsicht interessant; seine Veröffentlichung dürfte daher trotz dem Abdruck ähnlich lautender Evangelistenviten in dem Werke des Freiherrn von Soden und in Winstedts kritischer Kosmasausgabe der Berechtigung nicht entbehren. Entspricht doch auch sonst die äußere Einrichtung nicht ganz dem üblichen Schema, da Über-

---

[1]) Vgl. Otto Bardenhewer, „Patrologie" [3], Freiburg i. Br. 1910, S. 481.

[2]) In Herzog-Haucks „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche", Bd. III [3], Leipzig 1897, S. 754—767.

[3]) Vgl. „Textkritik des Neuen Testaments", Bd. II a. a. O. S. 770—823.

[4]) Vgl. Bd. I, Leipzig 1900, S. 127.

schriften, wie sie nach von Soden[1]) bei diesen Vorworten vorkommen, als *ὑπόθεσις, πρόγραμμα, τεμάχιον οὗ ἡ ἀρχή* (als Zusätze hinter dem Namen des Kosmas) in unserem Falle nicht vorhanden sind. Auffällig ist übrigens, daß eine vita des Matthäus fehlt. Denkbar wäre ein Blattverlust am Anfang, der aber bei dem Umfang der von Kosmas verfaßten Matthäusbiographie — sie ist von den Evangelistenviten die größte — nicht unter zwei Blätter betragen könnte. Ich halte diesen Umstand auch deswegen für möglich, weil der Kodex gegen Ende nicht ganz vollständig ist: es fehlen nämlich vom Johannesevangelium c. 13, 1—13, 14 und c. 18, 22—19, 36, d. h. nach Berechnung der Zeilenzahl, in jenem Falle ungefähr ein Blatt, in diesem Falle ungefähr vier Blätter. Vielleicht wird dereinst eine umfassende Kollationierung und Inventarisierung aller vorhandenen Minuskelkodizes, die Gregory, trotzdem ihre Zahl ca. 5000 beträgt, bei geschickter Arbeitsteilung für noch in unserm Jahrhundert erreichbar hält, auch über die Stellung, Auswahl und Anordnung der den christlichen Autoren entnommenen Einleitungen zu den Evangelien selbst Licht verbreiten.

Berlin. *W. Schonack.*

Was stand im Buche der Kriege Jahwes[2])?

Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß ein Volk, das aus der nomadischen[3]) Lebensart herkam, die kriege-

[1]) Vgl. Hermann Freiherr von Soden, „Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte“, Bd. I, 1. Abteilung, Berlin 1902, S. 316.

[2]) Thackeray, JThSt. 1910, S. 518—533 behandelt das häufig damit zusammen genannte סֵפֶר הַיָּשָׁר, macht wahrscheinlich, daß es Ritualtexte enthalten hat, und möchte es deshalb lieber סֵפֶר הַשִּׁר liber incantationis sacrae nennen.

[3]) Eerdmans würde nach seinen „Atl. Studien“ Heft 2 S. 38 ff. hier die Lebensweise des Schafzüchters einsetzen, damit aber nicht

rische Seite seines Gottesbegriffs zum Mittelpunkte desselben erhoben haben sollte. Die Betrachtung des atlichen Friedensbegriffes[1]) erkennt zwar an, daß die Israeliten eine kriegerische Periode in ihrer Geschichte verzeichnen; aber diese Periode ist nicht die erste, in der wir sie kennen. Ja, wie sich zeigen läßt, sind die Israeliten in das kriegerische Wesen ungefragt, ob es ihnen auch recht sei, hineingezogen worden, haben schmerzvolle Unterweisung zum Kriege durch auswärtige Lehrmeister, die ihr Bestes nicht wollten, genossen und haben dabei denn schließlich gelernt, mit Ehren ihren Mann zu stellen. Damit vollzog sich einer der bemerkenswertesten Umschwünge im israelitischen Nationalcharakter, die wir kennen, obgleich auch seine Einwirkung nicht ewig nachgehalten hat. Wenn der Israelit sich vor allem auf kriegerische Weise in Anspruch genommen sah, dann wurde der kriegerische Gedanke auch in seinem religiösen Leben an die vorherrschende Stelle gerückt; dann brauchte er seinen himmlischen Schutzherrn besonders in den unmittelbaren Lebensgefahren jener Zustände, in welchen fremde Macht heimische Sitte und Rechte beugte; dann bewegten sich die auch im Kulte betriebenen gemeindlichen Angelegenheiten vorwiegend auf dem Gebiete der unruhigen auswärtigen Beziehungen. Daß da die Religion kriegerischen Charakter bekommen mußte, ist eine psychologische Notwendigkeit und liegt auf der Hand. Eine vorsichtige Betrachtung der religiösen Entwicklung wird das Vorherrschen der kriegerischen Natur im Jahwegedanken also zunächst nur so weit zurück für gegeben erachten, als die offenbar für es in Betracht kommenden geschichtlichen Umstände zurückreichen. Was vorher im Gottesbegriffe der Israeliten bestimmend war, wird man genauer erst sagen

---

einen Beruf, der die ursprünglich kriegerische Natur Jahwes in sich schlösse, den alten Israeliten beigelegt haben.

[1]) Vorstellung und Wort „Friede“ im A. T. = Beitr. z. Förd. chr. Theol. 1910, Heft 4.

können, wenn man Näheres über die Art und Weise ermittelt hat, wie in der Jahwevorstellung das kriegerische Moment zur Herrschaft gekommen ist. Hierzu wird es schon förderlich sein, wenn man die Zeitgrenze zwischen der kriegerischen und der vorkriegerischen Periode genauer bestimmen kann. Der früheste Krieg der Israeliten, wenn wir von den chronischen Wüstenfehden nach Art von Ex. 17 absehen, ist, soweit wir wissen, der Eroberung Kanaans gewidmet gewesen. Die Überlieferung betont noch in ihrer Weise, vielleicht zu stark, wie ganz unkriegerisch die Israeliten bis dahin gewesen sind, beim Auszuge aus Ägypten, ja noch bei der Belagerung von Jericho, für die sie wie für die von Ai freilich in keiner Weise vorgebildet waren. Von da ab wird es anders. So sehr nun auch die Meinungen über die Ansiedelung Israels in Kanaan gewechselt haben [1]), ganz ohne kriegerische Züge wird man sich ihr Bild nicht vorstellen können; haben neuere Bemühungen, das Werk Moses [2]) geschichtlich begreiflich erscheinen zu lassen, einige Berechtigung, so liegt es nahe, in der Eroberung eine Auswirkung eines seit längerer Zeit aufgespeicherten Fanatismus zu sehen, der wirtschaftlichen Gründe, die mitgeholfen haben mögen, zu geschweigen. Die Eroberung gewinnt dann Ähnlichkeit mit den ersten Kalifen und den Kreuzzügen.

Nichts ist einfacher, als daraus den Schluß zu ziehen: Wenn die Eroberung eine religiös motivierte Bewegung war, muß der Gott, der sie wollte, damals kriegerische Natur aufgewiesen haben [3]). Diese Erwägung ist denn wohl auch die letzte Ursache für die erwähnte Behauptung, Jahwes Natur sei ursprünglich kriegerisch gewesen — der Beweis ist einfach die Eroberung Kanaans. Denn

---

[1]) Vgl. Gemoll, Grundsteine z. Gesch. Israels, 1911.

[2]) Volz, Mose, 1907.

[3]) Targum sagt statt: „Kriege Jahwes" vorsichtig: „Kriege des Volks Jahwes"; ebenso „Feinde des Volkes Jahwes".

weiter zurück wird der Nachweis eines israelischen Volkstums sehr schwierig. Die Eroberung ist der erste unzweideutige Beweis seines Daseins.

Es gilt noch, die Zulässigkeit und Zuverlässigkeit jenes so einleuchtenden Schlusses zu prüfen. Erschüttert ist er, wenn sich zeigen läßt, daß dasselbe, was er erklären möchte, auch auf anderem Wege zustande gekommen sein kann. Treten erst einmal zwei Erklärungen miteinander in Wettbewerb, so hat diejenige den Vorzug, die sich in den Grenzen der jeweils besser bekannten Zeitläufte hält und reichlicher an Quellen ausweisen kann. Die andere, die sich dessen nicht rühmen kann, ist dann ohne weitere Widerlegung abgedankt.

Im allgemeinen läßt sich gegen die bisher geschilderte Anschauung Eines, gewiß nicht das Entscheidende, anführen, daß nämlich geschichtliche Ursachen Zeit brauchen, um im Charakter derjenigen, die sie erleben, den entsprechenden Widerhall zu finden: die Kriege mögen früher gekommen sein als der kriegerische Charakter der israelitischen Religion. Aber die bisherige Anschauung könnte hiergegen verteidigt werden und ist auch so verteidigt worden: dann sind eben die Eroberungszüge nicht die ersten Kriege gewesen, in die sich die Israeliten verwickelt sahen. Da wir von Kriegen *vor* der Eroberung, wie schon angedeutet, nichts Genügendes wissen, wäre damit die Diskussion auf das Gebiet des Unergründlichen hinübergespielt, damit aber zugleich schon ein gewisses Vorurteil *gegen* eine Anschauung gewonnen, die eventuell zu solchen Hilfskonstruktionen genötigt ist.

Dies führt uns von selbst zu Erkundigungen in Zeiträumen, die nicht an gleicher Unergründlichkeit für den vorliegenden Zweck leiden, und damit zu den Quellen. Als ein untrüglicher Beweis für den kriegerischen Charakter der Jahwereligion darf es gelten, wenn David, noch vor seiner Thronbesteigung, am Anfang seiner innerisraelitischen politischen Laufbahn I. Sam. 30, 26 die Amaleqiter und ähnliche Stammesfremde schlankweg als *Jahwes*

Feinde[1]) bezeichnet. Ebendies besagt die R. A. „Die Kriege Jahwes“ I. Sam. 18, 17; 25, 28[2]) im Munde von Personen, die als Zeitgenossen Davids geschildert werden. Die Kämpfer Jahwes sind stets die Israeliten, die Feinde, außer den schon Genannten, hauptsächlich die Philister[3]). In dieselbe Zeit verlegt die in der LXX bezeugte Goliat-Version (17, 45) die Formel: der Gott der Phalangen Israels.

Trotzdem die Frage nach dem Alter derartiger Anschauungen wenigstens nicht durch das literarkritische Problem der Goliat-Perikope verwickelt wird, welches kaum anders als mit N. Peters[4]) zu ungunsten der in LXX nicht anerkannten Verse gelöst werden kann, wird man die bei atlichen Forschungen immer wiederkehrenden Fragen nicht vermeiden können, die sich aus dem zeitlichen Verhältnis von überlieferter Textgestalt und Original, Bericht und Ereignis, schriftstellerisch fixierter Rede handelnder Personen und Worten des geschichtlichen Augenblicks ergeben, zumal letztere Frage bezüglich der David-Erzählungen bisher keine Lösung gefunden hat. Denn bisher hat man nur von abgelehnten und anerkannten Erzählungen der Samuelbücher gehört. Die anerkannten lassen Lobeserhebungen über die „Frische, Unmittelbarkeit“ ihres Berichts über sich ergehen. Wie weit im einzelnen die Berichte diese Anerkennung des Historikers verdienen, ob die Sprechweise der Zeit festgehalten werden konnte, darüber besitzen wir bis jetzt nur autoritative Geschmacksurteile und Versicherungen, die Berichterstatter hätten wohl nicht allzu lange nach den Begebenheiten gelebt usw. Werden erst die Reden der Personen in den Samuelbüchern genauer untersucht, so entfalten sie mutatis mutandis das Problem der Reden des Thukydides neu.

Man wüßte a priori nichts weiter, als daß solche Formeln wie die oben mitgeteilten den Personen der

---

[1]) Schwally, Semit. Kriegsaltertümer, Heft I S. 4 übersetzt lieber: Schlachten Jahwes. — Vgl. Tigl. Pil. Tonprisma I 55: der vor dem Ansturm Asurs, meines Herrn, geflohen war.

[2]) Vgl. Tiglat Pileser I. Tonprisma I, 47: die Gegnerschaft Asurs, meines Herrn.

[3]) Diese Auffassung der „Kriege Jahwes“ findet sich bei Marti, Isr. Rel. S. 36 f. und Anz, Lit.-Gesch. d. A. T. im Abriß, Berliner Gymn.-Progr. 1911, S. 15—17.

[4]) Beiträge zur Text- und Literarkritik usw. der Bücher Samuel, 1899.

Davidschen Zeit in den Mund gelegt werden. Ob sie sie aber wirklich gesprochen und die entsprechenden Vorstellungen in sich gehegt hätten, wüßte man nicht, außer wenn sie sich an Stellen finden, die offenkundig aus ihrer eigenen Zeit stehengeblieben sind. Eine solche aber findet man, bei weitreichender Übereinstimmung heutiger Forscher, im Deboraliede Ri. 5, 31, wo der Ausdruck „Feinde Jahwes" noch knapp vor der möglicherweise später angehängten Benediktion[1]) und noch in seinem Werden, nicht fest formuliert, begegnet. Auch LXX haben: „Deine Feinde, o Jahwe." Der Ausdruck ist noch nicht zur üblichen Genitivverbindung geronnen[2]). Nunmehr fragt es sich, ob sie an der mitgeteilten Stelle nur dichterisch gelockert ist, oder ob sie und der zugehörige Vorstellungskreis erst in der Richterzeit einsetzen.

Ein früheres Datum für sie ergibt nicht:

der Buchtitel an sich: Buch der Kriege Jahwes Nu. 21, 14. Schwally[3]) versichert mit Unzähligen, daß in diesem Buche die Kämpfe um die Eroberung Palästinas aufgezeichnet waren. Aber die dort mitgeteilten Verszeilen sind absolut zeitlos. Aus dem Mesakriege oder aus dem Feldzuge II. Sam. 8. 10, um von der Richterzeit zu schweigen, könnten sie stammen[4]). Der andere Text über Moab im gleichen Kapitel v. 27—30 wird von R gerade nicht für ein Lied auf einen Jahwekrieg gehalten,

---

[1]) Grimm, eufemistic liturgical appendices, hellt die Herkunft nicht weniger Schlußsätze auf; doch würde die ursprüngliche Zugehörigkeit von Verwünschungen dadurch nicht fraglich.

[2]) In Schwallys Aufzählung, a. a. O. S. 3, tritt dieser Unterschied nicht hervor.

[3]) A. a. O. S. 4.

[4]) Die arabische Überlieferung verwendet, wie sogleich zu erwähnen sein wird, die Verse, in welchen Ortsnamen vorkommen, als Beleg für dies und jenes bestimmte Ereignis, das von jenem Ort berichtet wird, auch wenn der Vers nicht von dem Ereignis spricht; nicht unähnlich der ehemaligen topographischen Bibelapologetik der Engländer.

und nach v. 29b tat er auch gut daran, sich hier Zurückhaltung bei der Datierung aufzuerlegen.

Zwei Einzelangaben über das vermißte Buch der Kriege Jahwes können Nu. 21 immerhin auch dann entnommen werden, wenn die dort mitgeteilten Texte ihm nicht angehört haben:

a) Ein R des Pentateuchs stellte es sich als eine Sammlung von Epinikien vor.

b) Der Titel der Sammlung kann aus einem ihrer Beiträge übernommen worden sein, er kann aber auch, als geprägte Formel, jünger sein als die Einzelbeiträge.

Unter solchen Umständen wird es nahegelegt, nach Reliquien des Buches zuerst in Ri. 1, 1—25 zu suchen. Die Form dieses Abschnittes ähnelt den Überlieferungen[1]) der alten Araber über ihre Schlachten vor Mohammed mehr als irgend ein Abschnitt des A. T. sonst. Die arabischen Überlieferungen, die bei Verfassern von Nachschlagebüchern und zugestandenermaßen nicht aus erster Hand vorliegen[2]), scheinen wenigstens zu einem guten Teil auf den Ereignissen nahestehende Lieder zurückzugehen; andere freilich machen den Eindruck, als beriefen sie sich auf einen dem Ereignis nicht so nahestehenden, nur etwa es streifenden Dichtervers, der z. B. im Vorbeigehen den Namen des Schlachtortes enthält, ohne jedoch auf die Schlacht gedichtet zu sein. Ein Sammler hat aber auch an solche Dichterverse Schlachtberichte angeklammert, ebenso wie an die authentischen Fragmente, die er zu anderen Schlachten vorlegen kann. Schon die ältesten, nicht mehr vorhandenen, Sammlungen der arabischen Schlachten müssen demnach zusammen-

[1]) Lateinisch übersetzt von Reiske, primae lineae, herausgegeben von Wüstenfeld; französisch von Fresnel, Journal Asiatique III, 3—5, 1837—1838. Diese freilich nicht neuen Übersetzungen haben noch immer informatorischen Wert.

[2]) S. hierüber Mittwoch, proelia Arabum paganorum, Berlin, Diss.. 1899.

gesetzt gewesen sein aus Schlachtenbildern, die aus ursprünglichen Überlieferungen schöpften, und aus anderen, die nur durch eine mehr oder minder glückliche Rekonstruktion hergestellt waren. Neben Reihen kriegerischer Ereignisse enthielten sie auch vereinzelte Treffen; eine auch nur relative Chronologie der Mitteilungen ist bei dieser Zusammensetzung schon von den ältesten Sammlungen nicht zu erwarten. Ähnlich in den Hauptpunkten scheint es mit der Natur von Ri. 1, 1—25 bestellt. Es werden Schlachten — bei Bezeq v. 4 ff., Hebron v. 10 f. — und Städteeroberungen — Jerusalem v. 8, Debir v. 11—15, Çefat v. 16, Gaza v. 18, Betel v. 22—26 — berichtet. Letztere bilden zwar ein Element, das von vornherein dem Vergleich mit den Schlachten der Araber widerstrebt; die Differenz, die durch die veränderten Kampfbedingungen der Gegner gegeben ist, hat jedoch nicht eine israelitische Auffassung der Kämpfe um Städte verhindert, nach welcher die Stadt gar nicht selbst Kampfobjekt, sondern nur erschwerender Umstand für die Razzia ist: dauerndes Wohnen in ihr wird nicht für begehrenswert gehalten v. 14; hiernach ist auch im jetzigen Texte das Nebeneinander von v. 8 und 21 gedacht.

Dies ist einerseits genügender Grund, um alle kriegerischen Unternehmungen des genannten Abschnittes, so verschiedenen Arten sie vom kriegswissenschaftlichen Standpunkte angehören, in einerlei Stilart erzählt zu finden, und letztere mit der arabischen zu vergleichen[1]); anderseits ist es aber auch die für die historische Verwertung des Abschnittes wichtigste Vorbedingung, daß der Erzählungsstil, den die einzelnen Episoden aufweisen, im

---

[1]) Ein Unterschied, der eine noch engere Vergleichung von vornherein hindert, ist die verschiedene Gruppierung der Kämpfenden. Die meisten arabischen Kämpfe finden zwischen Arabern statt; dies ist aber bei den biblischen Kämpfen eine Seltenheit — Ri. 18 bis 21. Die wenigen Kämpfe der Araber mit dem Kisra (Chosroes) wären eine durchgreifende Analogie zu den Kämpfen der Israeliten.

Ganzen des Kapitels bereits verlassen ist. Denn v. 21 b, 26 bis 35 rückt alle diese Kämpfe unter den Gesichtspunkt, daß durch sie neue Siedelungsverhältnisse in Kanaan geschaffen wurden, und zwar diejenigen, welche der Überlieferer als die Grundlage seiner eigenen Existenz betrachtet. Über das historische Recht seiner Auffassung ist damit nicht abgeurteilt. Genug, daß sie in den einzelnen berichteten Episoden nicht angewendet ist, vielleicht nur deshalb nicht, weil diese Berichte nicht auf der Höhe ihrer Ereignisse standen. Aber der Überlieferer kann dann nicht ihr Verfasser sein; er ist hier ein Epitomator gewesen. Von dankbaren Episoden ohne großen geschichtlichen Einfluß hat er sich nicht immer trennen können; Ereignisse, die äußerst folgenschwer wenigstens lauten, erledigt er sozusagen mit einem Federstriche. Er hat alle Ereignisse, deren er in der ihm vorliegenden Überlieferung habhaft werden konnte, unter dem Gesichtspunkte der Landeseroberung und damit der Erfüllung der alten Gottesverheißung betrachtet; dabei ist er zugestandenermaßen ein vortrefflicher Realist, verglichen mit den langen Strecken des Josuabuches, welche die Tatsachen zugunsten der antizipierten Idee zurückstellen. Trotz dieses Vorzuges ist auch der Epitomator von einer Idee beherrscht, in deren Lichte er uns die kurzen Notizen zeigt, die er aufbewahren will. Durch diese Idee sind sie chronologisch mit der Periode der Landeseroberung verbunden[1]). Scheidet sie aus, so wird auch die Beziehung der einzelnen Notizen zur Landeseroberung in Frage gestellt. Das ist schon lange für 1, 8 behauptet worden: „Die Judäer kämpften gegen Jerusalem, eroberten es, schlugen es mit dem Schwert und setzten die Stadt in Brand.“ Eine, von ihrem Fundorte abgesehen, zeitlose Angabe, die den Harmonisten in Versuchung führt, bekanntlich aber auch

[1]) Jedoch werden auch Kriege, die nicht diesem Zwecke dienen sollen, in ähnlicher Darstellung vorgeführt Ri. 20, 18 = Ri. 1, 1 f.; der Stil beider Stellen ist immerhin verschieden.

schon in die Davidsche Zeit verlegt worden ist. Mit welchem Rechte werden die übrigen Episoden in frühere Zeiten verwiesen? Der Epitomator tut es; aber wie weit ist die Geschichte der Eroberung, die er zusammenstellt, eine gelehrte Rekonstruktion, und hat er sie mit Materialien ausgeführt, die man als Surrogate ansehen muß?

Dieser Zweifel ist nicht leicht zu beheben; es muß also mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in Ri. 1, 1—25 einige Jahwekriege verwertet sind, die unter den gleichen Bedingungen ausgefochten worden sind, wie solche, die auch in der Verteidigung der Israeliten Kanaans gegen Andere bestanden. In solchen Kämpfen kann selbstredend der erfolgreiche Verteidiger zum Angriff übergegangen sein, und diese neue Rolle bevorzugt der Volkssänger, weil sie die zu Verherrlichenden auf ihrer Höhe zeigte, der Epitomator aber von seiner Grundidee aus. Daß ihm volkstümliche Bearbeiter die Stoffe zurechtgelegt hatten, sieht man an dem Motiv von der Braut, die sich der Sitte gemäß sträubt, ihr Vaterhaus zu verlassen (v. 14f.), bis der Vater sie selber dazu überreden muß. In Wirklichkeit ist der Schwächeanfall, der sie beim Augenblick des Abschiedes befällt, verabredet und kommt dem Vater in solcher Ausführlichkeit sogar in die Quere [1]).

Man sieht es auch in der Figur des Adoni-bezeq v. 6—8; den hat sich der Epitomator nicht mehr recht vorstellen können; darum läßt er sich zu wörtlichen Mitteilungen aus seiner Vorlage über ihn herbei; anscheinend ist das Dichterwort aus seinem Munde v. 7 ein Stichenpaar zu sechs bzw. vier Hebungen gewesen [2]).

Zu beachten ist ferner v. 10, 17, 19 die Personifikation des kriegführenden Kollektivums; vgl. Ri. 20, 23, 28 [3]).

---

1) Vgl. Musil, Arabia Perträa III, S. 205.

2) šib ʿím melakím | behonót jedehém | weraglehém mequççaçím hajú (Sievers zu Jes. 1, 14) melaqqeṭím | taḫát šulḫaní | kaašér (S. zu Hez 15, 6) asití | ken šillám li ⁄ |

3) Daran kann nicht wohl gezweifelt werden, daß der Krieg

Das sind einige stilistische Merkmale, die auf Epinikien als Vorlagen unseres Abschnittes schließen lassen. Wie aber die arabische Überlieferung die alten Schlachttage aus dem letzten Jahrhundert vor Mohammed, einige sogar erst aus der Zeit seit Mohammed bezogen hat, so steht auch für die in Ri. 1, 1—21 erzählten kriegerischen Leistungen Judas und seiner socii ein weiter Spielraum bis hinab in die älteste Königszeit offen, und man wird gut tun, ihnen diesen chronologischen Spielraum zu belassen; das Zusammentreffen des Otniel 1, 13 und 2, 9 weist ohnedies in die Zeit der nationalen Defensive.

Ri. 1, 22—25 aber scheint ein Parallelfall zu Ri. 9 und hätte sich irgendwann vor den Zeiten Samuels immer noch früh genug abgespielt.

Daß man deutlichere Symptome des „Krieges Jahwes" in diesen Notizen vermißt, kann nach der Wirksamkeit

---

anderer Israeliten gegen die Benjaminiten als heiliger Krieg betrieben worden ist; die Modalitäten der Eröffnung des heiligen Krieges wurden in Ri. 20 vielleicht getreuer wiedergegeben als in anderen Berichten des A. T. Hiervon zu unterscheiden ist jedoch die Frage, ob der ausführlichen Erzählung Ri. 19 ff. ein Bericht im Stile des „Buches der Kriege Jahwes" oder sogar ein Bestandteil desselben zur Vorlage gedient hat. Und dafür können nicht einmal die im Stile der Kapitel isoliert dastehenden Anfragen 20, 23. 28 angeführt werden. Denn wenn solche Anfragen gestellt wurden, bedienten sie sich natürlich einer unter mehreren für sie herkömmlichen Stilgattungen; vgl. I. Sam. 14, 37; die Kenntnis dieser konnte sich auch ohne textlich fixierte Berichte über Einzelereignisse, bei welchen sie gestellt sein wollen, erhalten; danach wurden sie dann in Einzelerzählungen durch deren Verfasser getreu formuliert. Sätze wie v. 35: „Jahwe ließ Benjamin erliegen" sind durch den Kontext (v. 28) bedingt und können analog auch in nichtkriegerischen Erzählungen, die im allgemeinen denselben Gottesbegriff zugrunde legen, begegnen. Andere Spuren des Stils der Berichte über den Jahwekrieg finden sich dort nicht; es war natürlich möglich, einen Jahwekrieg nicht in dem für ihn geprägten Stile zu erzählen, vorausgesetzt, daß dieser Stil schon durch andere Stile Konkurrenz erfuhr. Doch soll in die Untersuchung des Alters der Anhänge des Richterbuchs nicht weiter eingetreten werden.

des Epitomators, die sie betroffen hat, nicht mehr überraschen. Würden aber die vorhandenen zu dem bestimmten Urteil ermutigen, die Vorlage sei das „Buch der Kriege Jahwes“ gewesen, so fehlt doch jede Beziehung der Angaben auf die Zeiten des Josua und Mose; wenn der Epitomator sie sämtlich als nachjosuanisch datiert (v. 1), so trennt er sie dadurch vielleicht pragmatisch ebenso von der Zeit der Eroberung wie Ex. 1, 8 eine völlige Umwälzung in der Landesgeschichte Ägyptens besagt.

Für das gesuchte „Buch der Kriege Jahwes“ könnte sodann einiges aus dem Josuabuche vorgeschlagen werden. Zwar die Einnahme Jerichos (cap. 6) würde, wenn sie den Ausdruck „Krieg Jahwes“ anwenden würde, auf eine sublimierte Form dieses Gedankens hinführen und erscheint im übrigen als eine so klare und wohlüberlegte Relation, daß von alter Bardentechnik kaum etwas nachzuweisen sein dürfte. Aber ein Schlachtenbild, wie es auch die ältesten Zeiten Israels geliebt haben müssen, bietet cap. 8, die Eroberung von Ai. Nahe steht auch die Besiegung eines der auf kananäischem Boden häufigeren Fünfbünde Jos. 10 (vgl. Gen. 14) und der freilich auf das Schematische reduzierte Schlachtbericht Jos. 11, 1—9.

Unter diesen Berichten kennt cap. 10 das, was man epische Kampfesweise[1]) nennt; denn nach v. 16 ff. sind die fünf Könige der gefährlichste Teil ihres Heeres; trennt man es von ihnen, so ist ausgeschlossen, daß das Heer für sich allein die Schlacht wieder zum Stehen bringt. Über diese Kampfesweise ist cap. 8, das mit ihr im übrigen Verwandtschaft zeigt, in einer Beziehung hinausgekommen. Dort gibt es eine durchdachte Taktik: v. 4—7. Dieser wegen möchte vielleicht mancher geneigt sein, cap. 8 als ein Zeugnis jüngerer Kriegsschriftstellerei zu übergehen.

---

[1]) Vgl. Wolfgang Helbig, Über die Einführungszeit der geschlossenen Phalanx; Sitzungsber. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. 1911. S. 9 ff.

Das wäre jedoch vorschnell. Es kann nämlich nicht verkannt werden, daß die vorausgesetzte Taktik schon auf der gewöhnlichen Stufe der Razzia ausführbar, ja, daß sie recht eigentlich für diese entworfen und auf einen unbeweglichen und befestigten Gegner höchstens in Ausnahmefällen anwendbar ist. Davon überzeugt man sich bei der Lektüre der Unwahrscheinlichkeiten v. 17 ff. [1]). Diese Höhe der Taktik haben die vormohammedanischen Schlachten der alten Araber auch erreicht [2]). Es ergibt sich also das Kuriosum, daß die Relation über die Eroberung von Ai diesen Vorgang in einem primitiveren Zuschnitte zeigt, als er ihn wohl nach seinen eigenen Voraussetzungen gehabt haben kann; die Materie ist jünger, die Zubereitung altertümlicher. Wie die Wirklichkeit unter solchen Umständen ausgesehen hat, läßt sich nicht leicht sagen, ist hier auch nicht erforderlich. Eher besteht ein Bedürfnis, sich die Gründe zurechtzulegen, welche dazu geführt haben, die Eroberung in so altertümlichen Verhältnissen vor sich gehen zu lassen, daß sie aus ihnen allein nicht mehr restlos begriffen werden kann. Aber diese Gründe liegen am Tage; mit dem Hinweis auf das „nomadische Ideal" des späteren Israel ist wohl alles Erforderliche gesagt. Von dieser Vorstellung aus mußten die Eroberungen in einer auch bei nomadischer Lebensweise möglichen Kampfart ausgeführt worden sein; die Vorgänge an einer Stadt, also einer Siedelung Seßhafter, werden zu diesem Behuf in eine Kulturlage zurückprojiziert, in welcher die Vorzüge der städtischen Wohnweise nicht mehr genügend zur Geltung kommen. Mauern und Tore helfen dem Ai einfach nichts.

[1]) Procksch, Elohimquelle, S. 384, ignoriert sie und gibt eine einfache Nacherzählung.

[2]) Wesentlich dieselbe Ri. 20; die Teilung des Kampfkörpers folgt aus den Bedürfnissen der Horde; zunächst unterscheidet sie Bedeckungsmannschaft und eigentliche Schlachtreihe; eine einfache Übertragung dieser Unterscheidung führt dann weiter zum eigentlichen Hinterhalt.

Unabhängig von irgendwelcher quellenkritischen Auffassung des Kap., gewinnt man für dasselbe den Eindruck einer Überarbeitung. Ihn verstärkt das, was über Josuas Mitwirkung gesagt wird; er hält Reden, plant, ja er prophezeit; v. 18 gibt er das verabredete Zeichen, aber er bleibt weit vom Schuß[1]).

Procksch hat sich, von Jerichos Wundern kommend, an der kräftigen Berücksichtigung der menschlichen Mitwirkung bei der Eroberung von Ai erfreut und, nachdem er den Bericht reproduziert hat, über ihn geurteilt, es sei die anschaulichste Schilderung einer Schlacht aus der gesamten hebräischen Sagengeschichte. Offenbar bezweckt er damit, die Berechtigung zur Umsetzung des Berichtes in Geschichte zu gewinnen. Es ist diejenige Umsetzung, wie sie die Literarkritiker lieben, wenn sie anderen Leuten überhaupt etwas übrig lassen. Die geradlinige Umsetzung könnte man sie nennen[2]). Es dürfte sich jetzt gezeigt haben, wie wenig gerechtfertigt der Optimismus ist, der heute noch eine derartige Nacherzählung für Geschichte ausgeben kann. Der Boden, den die Berichte bieten, sieht fester aus, als er ist. Vermutlich war aber schon der Elohist auch nur ein Zivilist.

Das Ergebnis der Untersuchung von Jos. 8 lautet dahin, daß die Form der Relation individuelle Züge des Hergangs zugedeckt hat. Dasselbe müssen sich nun freilich auch die Schlachtberichte der alten Araber, und zwar höchstwahrscheinlich schon in ihren ältesten verlorenen Formen, nachsagen lassen. Schon die Epinikien und Totenklagen gebrauchen gern typische Motive, unter deren Vorherrschaft individuelle Einzelheiten schematisiert werden. Aber nicht ohne Ursache verweilen noch die

---

1) Bezeichnenderweise wird einmal eigens erwähnt, daß er בתוך העם nächtigte (v. 9 u. f.). Wo sonst hätte er denn Quartier finden sollen? Dieser Abstand zwischen dem Führer und der Masse der Kämpfer paßt in die Königszeit. Indes kann עם aus עמק entstellt sein, wie bereits korrigiert worden ist. Also fällt wenigstens dieser Fremdkörper im Schlachtenbilde nicht dem Berichte selbst zur Last.

2) Statt einer geradlinigen Umsetzung muß eben eine etwas kompliziertere Umrechnung erfolgen, die mit umständlicheren Formeln ausgeführt werden muß.

Exzerpte der Araber gern bei dem Emporkommen eines tüchtigen Kämpfers durch eine Schlacht[1]) und registrieren als schlimmstes Ergebnis gerne den Verlust eines geschätzten Vorkämpfers. So mußten die Schlachten unter dem Einfluß des epischen Kampfbildes aufgefaßt werden, und solange wirklich nach der epischen Kampfesweise gestritten wurde, konnte gerade die auf sie zugeschnittene Darstellungsart auch zuverlässiges historisches Gut dieses Genres festhalten. Wenn also die epische Kampfesweise in Jos. 8 nicht mehr hervortritt, dagegen Züge der Beduinentaktik wie durch Rekonstruktion in das Gesamtbild verwoben sind, dann muß man auch mit der Möglichkeit rechnen, daß die ganze Gestalt des Josua in cap. 8 die eines rekonstruierten, aber nicht mehr in Aktion tretenden *πρόμαχος* ist. Vielleicht hat die älteste Vorlage von ihm ebensowenig erzählt, wie dies Procksch für die älteste jahwistische Relation bezüglich des Königs von Ai wahrscheinlich gemacht hat.

Damit ist die Untersuchung von Jos. 8 auf demselben Punkte angekommen wie die von Ri. 1: die Chronologie von Jos. 8 ist fragwürdig, die erzählte Eroberung kann die letzte Heimsuchung der Stadt durch Israeliten meinen; diese hat zu demjenigen Zustande der Wohnstätte geführt, den der Berichterstatter als den gegenwärtigen kennt v. 28; ihr aber kann der eine und andere erfolgreiche Putsch gegen die Stadt durch die umherzeltenden Israeliten vorangegangen sein, dessen Gedächtnis durch die letzte Unternehmung verwischt wurde; diese selbst aber kann irgendwann in der nachjosuanischen Zeit stattgefunden haben.

Als geschichtliches Ereignis kann sie im Buche der Kriege Jahwes gefeiert und als Krieg Jahwes geführt worden sein; allein der jetzige Bericht Jos. 8 weist nirgends zuverlässig auf ein Buch der Kriege Jahwes zurück.

---

[1]) Vgl. Jonatan I. Sam. 14, 14.

Das ist doch wohl auch der Fall in Jos. 10. Die *πρόμαχοι* der Gegner treten in einer Weise auf, die ihrer Bestimmung direkt Hohn spricht (v. 16). Das ist schwerlich ursprünglich. Wer sich in eine Höhle zurückzieht, will Deckung, hat vielleicht Schwerverwundete bei sich; diese müssen vorher im heißen Kampfe gestanden haben. Von all dem schweigt der jetzige Bericht. Die Charakteristika der alten Epinikien, wenn ihm ein solches zugrunde lag, müßte er geopfert haben. Stammt aber das, was noch stehen geblieben ist, aus solchen Vorlagen? Dann käme so weit wie möglich das Buch des ישׁר in Betracht, auf das sich das Kapitel ja beruft. Frühere Versuche, es mit dem Buche der Kriege Jahwes zu identifizieren, müssen jetzt als unbegründet beiseite bleiben. Zwar scheint dem v. 14 u. f. günstig: „Denn Jahwe kämpfte für Israel"; der Satz kann sich im allgemeinen auf den Sieg oder im besonderen auf den Hagel[1]) beziehen (v. 11), so ist es doch derselbe Begriff vom „Kriege Jahwes", den auch die Jericho-Erzählung voraussetzt, nicht der alte, nach welchem der Diener Jahwes im Kriege sein Höchstes

[1]) Die herkömmliche Auslegung sieht ein Seitenstück zu dem wunderbaren Hagel Jos. 10 in einem während der Schlacht eintretenden Erdbeben I. Sam. 14, 15 (19), einer Erzählung, in welcher mehrere Anzeichen auf einen Zusammenhang mit dem Buche der Kriege Jahwes hindeuten. Leider scheint dieses Erdbeben, das zur Erklärung der Panik im Philisterlager immer willkommen war und eine Analogie aus der Zeit des Amos für sich hat, nur einem Mißverständnis hebräischer Stilistik zu entstammen, von welchem der Vergleich mit v. 25 (LXX 24 u. f.), 29 hätte abhalten können. רגז wird von leblosen Subjekten sonst durch Metapher ausgesagt und scheint ein psychisches Symptom zu bezeichnen: den Ärger Prov. 30, 21; die Furcht Joel 2, 10, namentlich in Verbindung mit der Theophanie (Donner, so Jo. 2, 10 ff.) Ψ 18, 8 = II. Sam. 22, 8; fast ebenso Jes. 5, 25. Insbesondere Am. 8, 8 überträgt ein psychisches Verhalten in die Natur, die die Menschen umgibt, und will keine Anspielung auf das Erdbeben der Überschrift 1, 2 sein. Soweit diese Stellen ihren jeweiligen Gedanken sicher ermitteln lassen kommt das „Beben" nicht als ein neues Phänomen zu anderen

einsetzt. V. 14, der recht wohl ebenso alt wie seine Umgebung sein mag, deutet vielmehr darauf hin, daß der Verfasser außer der Formel „Kriege Jahwes“ nichts textlich Fixiertes aus einer Darstellung eines Krieges Jahwes zur Verfügung gehabt hat. Jos. 10, 13 stand im Buche des ישר zusammen mit Totenklagen aus Zeiten lange nach der Eroberung (II. Sam. 1, 18)[1]). Die Vorstellung, das Buch der Kriege Jahwes habe die Landeroberung oder gar nur die Landeroberung in einzelnen Heldenliedern festgehalten, beruht letztlich darauf, daß die Verweisung auf das Buch im Hexateuch steht. Das ist so ähnlich, wie wenn der Archäolog den Fundort dem Entstehungsort gleichsetzen wollte. Das Buch der Kriege Jahwes muß nicht so alt sein, wie es gern gemacht wird, und muß nicht von so alten Begebenheiten handeln. Jene Meinungen stehen beide noch auf folgenden schwachen Füßen:

---

hinzu, sondern es ist stets der äußerste Reflex einer, sei es vorausgegangenen, sei es gleich anzugebenden, Ursache. Es ist eine rhetorisch-personifizierende Steigerung der Intensität des Haupteindrucks, die letzlich im Schwindelgefühl bei hochgradiger Erregung ihre psychische Unterlage haben kann, meist aber nur als Gradmesser des Geräusches dient. Wenn die Schallwellen bei einem Knall sogar den Erdboden zum Mitschwingen bringen, so ist das weder ein Erdbeben, noch hat es der Semit damit verwechselt; er ist auch nicht erst im prophetischen Zeitalter zur schriftstellerischen Naturbelebung befähigt, sondern diese Art, von der Fortpflanzung der Erregung bis in das Leblose hinein zu reden, scheint alter dekorativer Königsstil (vgl. II 15, 23), nicht nur in Israel; Land ist an solchen Stellen nicht das leere, sondern das bevölkerte und regierte, ohne daß man geradezu: „die Leute“ einsetzen muß. Anders läge es, wenn חרד (Ex. 19, 18), רעש u. dgl. stände. חרדה subst. hingegen scheint auch wieder rein psychisch geworden: „Es trat eine Panik ein im Lager wie im Freien, beim gesamten regulären Kontingent (der Besetzung) wie bei den Freibeutern, kurz der (genannte) Bereich war in Erregung, und es kam zu . . .“

[1]) Der ספר הישר wurde von den Rabbinen in ihrer Verlegenheit für I. Mose gehalten; b. Aboda zara 25a.

a) Ex. 17, 16: „Kampf für[1]) Jahwe mit Amaleq von einem Geschlecht zum andern" ist zwar eine deutliche Parole, wie sie Kreuzzüge hervorbringen; aber sie klingt wie ein Anfang des kriegerischen Geistes; und von wann stammt sie? Es wäre genügend, wenn sie vor Sauls Rachezug I. Sam. 15 aufgekommen wäre; aber wie lange vorher, ist damit nicht gesagt. Die Verknüpfung der Parole mit v. 15 ist offenkundig eine durchdachte, keine elementare. Wer überhaupt Pentateuchkritik treibt, kann nicht zugunsten einzelner Worte darin, die ihm gerade in die Zeit vor den Richtern passen, Ausnahmen machen.

b) Der Titel: Jahwe-Çebaot. Westphal[2]), der sich dem Begriffe in neuerer Zeit wiederholt gewidmet hat, übernimmt von Schwally[3]) Jos. 5, 13—15 und fügt Gen. 32, 2f. hinzu (warum nicht auch v. 25—32?), Stellen also, die fest an palästinensischen Örtlichkeiten haften, nach weitverbreiteter Ansicht von den Israeliten erst nach ihrer Akklimatisierung angeeignet worden sind, also wiederum nicht über die Zeit, die sich aus zuverlässigen Quellenangaben ergibt, zurückführen. Zwar der Titel Jahwe-Çebaot mag eine viel längere Vorgeschichte auch bei den Israeliten schon besitzen, aber man hat sich unter der Formel zu verschiedenen Zeiten nicht dasselbe gedacht. Stellen wie die von Schwally betonte Jos. 13, 4 zeigen geradezu, wie sich der Israelit zu dem alten Sinne der Formel zurückfindet, wie er sich der Etymologie erst wieder bewußt werden muß; und so können rückläufige Entwicklungsphasen in dem Verständnis auch dieser Formel angenommen werden, deren Zeiten dann nach eindeutigeren Ermittelungen bestimmt werden dürfen.

c) Vor Jahwe als dem Heergotte können die Israeliten gebebt haben wie vor Alexander dem Heer-

---

[1]) Dabei ist Jahwe selbst als Kämpfender zu denken, wie schon LXX außer Zweifel stellen.

[2]) Orient. Stud. f. Thedor Nöldeke. S. 719 ff.

[3]) A. a. O. S. 4.

könig die Samariter, ohne daß ein Schluß auf ihren eigenen Charakter zwingend daraus hervorgeht. War das Himmelsheer vor alters nach israelitischem Glauben eine Summe elementarer meteorologischer Phänomene [1]), so äußerte es sich zwar gegebenenfalls auch kriegerisch [2]), aber der Kreis seiner Betätigungen umfaßte weit mehr. Wenn es daher Ex. 15, 1 heißt, daß Jahwe Roß und Reiter ins Meer wirft [3]), so kann an eine kräftige Bora gedacht sein, der noch heute kein Mensch standhält; aber aus dieser Stelle kann ebenso ein kriegerischer wie ein antimilitaristischer, pazifistischer Klang vernommen werden.

d) Nu. 22, 23 führt nicht sicher auf kriegerische Beschäftigung Jahwes, Dt. 32, 41 f. gehört in die Königszeit, wie so manche verwandte Psalmaussagen.

e) Unter diesen ist keine so deutlich wie Ψ 24, 8: ein גִּבּוֹר ist ה׳, ein גִּבּוֹר des Krieges, eine Stelle, die natürlich auch nicht aus der vorrichterlichen Zeit stammen will, aber einen Vorläufer zu haben scheint in Ex. 15, 3: Jahwe ist ein Kriegsmann, Jahwe ist sein Name.

Sellin [4]) sieht in diesem Lobe wie in v. 18: Jahwe ist König, Zeichen des hohen Alters des Schilfliedes, ja es entstamme derselben geschichtlichen Ära, wie das Ereignis, das es besingt. Müßte man daraus nicht folgern, daß die Israeliten durchaus politisch interessiert waren, als sie sangen: ה׳ יִמְלֹךְ? Aber diese Folgerung zieht niemand. Also müssen sie auch nicht kriegerisch veranlagt sein, wenn sie rufen: Jahwe ist ein Kriegsmann; und damit fällt auch die Notwendigkeit, zu glauben, v. 3

---

[1]) Westphal, Jahwes Wohnstätten = Beih. z. Z. A. W. XV, 1908, S. 239 unterscheidet die Sterne im Stil von Ri. 5, 20 und das Himmelsheer, die erst später gleichgesetzt worden seien. Damit schließt er nicht aus, daß letzteres aus Winden, Meteoren, Blitzen, Regengüssen usf. zusammengesetzt gedacht sein konnte.

[2]) Ri. 5, 4; Jos. 10, 10 f.; II. Sam. 5, 24 (Schwally, a. a. O. S. 7).

[3]) Schwally a. a. O. S. 6.

[4]) Einleitung, S. 20; 19.

wolle nach Meinung des Hymnus Jahwes eigentliches Wesen enthüllen. Eher könnte man den Eindruck verzeichnen, v. 3 wolle eine Entdeckung berichten, die durch ihre Neuheit besonderes Aufsehen errege: die Bewährung Jahwes im Kriege. Allgemeine Überraschung. Wahrhaftig, auch das ist nicht zu fremd für ihn. Er kann's, unser Jahwe! Deute ich die Art, wie in v. 3 die betreffende Aussage über Gott unterstrichen wird, zutreffend, so steht der Hymnus mit an der Spitze eines Vorstellungslaufes, der zu dem allgemeinen Glauben an Jahwes kriegerische Natur geführt hat[1]). Aber wann, wie schnell seit jenem Hymnus oder gar seit dem von ihm gefeierten Ereignis sich dieser Glaube durchgesetzt hat, darüber ist aus Ex. 15 nichts zu erhalten.

Schließlich liefert Schwally selbst ein höchst brauchbares Argument dafür, daß sich der Glaube an Jahwes kriegerische Natur erst mit der Zeit vorgedrängt und eingebürgert hat. Das beweisen die merkwürdigen Bedeutungsübergänge an hebräischen Worten wie עזר, ישע, ישר, ברך, צלח und צדק.

Um letzteres herauszugreifen, hat Wildeboer mit Berufung auf Schwally „siegen" sogar in die älteste Bedeutung des Stammes צדק unterzubringen gesucht: In einer grauen Vorzeit, da jeder Rechtsstreit ein Kampf war, hatte derjenige recht, der siegte. Als Quellenbeleg wird eine Stelle aus dem Deboralied angegeben Ri. 5, 11, wo man die von Wildeboer[2]) vorgeschlagene Bedeutung „die Siege Jahwes" gelten lassen könnte, ohne an den hier vorgetragenen Ergebnissen etwas ändern zu müssen; ferner Ex. 9, 27, wo man aber nichts anderes findet als das dem Pharao in den Mund gelegte Geständnis: Jahwe ist im Recht, ich und mein Volk sind im

---

[1]) Bender, Z. A. W. 1903, S. 18, hat bei diesen Stimmungsmomenten nicht verweilt.

[2]) Z. A. W. 1902 S. 168.

Unrecht. Ein Kriegszustand hatte vorher zwischen beiden angegebenen Parteien nicht bestanden; darauf aber käme es für uns gerade an. Im übrigen hat die kleine Veröffentlichung Wildeboers[1]) schwerlich die vielgesuchte Grundbedeutung ermittelt. Es ist besser begründet, mit Schwally einen Bedeutungsübergang anzunehmen, den die Wortsippe bei ihrer Einbeziehung in den Sprachgebrauch kriegerischen Lebens durchgemacht hat. Inmitten ihrer sprachgeschichtlichen Bewegung hat sie diese Bedeutung angenommen, das ist das Wahrscheinlichere, was die angeführten Stellen, eine jehovistische und eine, die im Deboralied zwar auf der ältesten Stufe der israelitischen Literatur, aber lange nicht auf der ältesten der Sprache steht[2]), an die Hand geben; um von „Grundbedeutung" auch nur in relativem Sinne reden zu dürfen, müßten breitere Spuren durch den lebenden Sprachgebrauch hindurch verfolgt werden können. Die „Grundbedeutung" mag „senkrecht sein" od. dgl. gewesen sein; in der vorliegenden Untersuchung kann sie dahingestellt bleiben.

Schwally suchte den schon erwähnten ספר הישר inhaltlich möglichst dem Buche der Kriege Jahwes anzunähern,

---

1) Wildeboer verwendet noch Zak. 9, 9, wo allerdings am wenigsten von sicheren lexikalischen Grundlagen die Rede sein kann.

2) Vgl. in Z. A. W. 1907. — Ich stimme Alt (Theol. Lit. Bl. 1911 S. 417) bezüglich der Verwerflichkeit logischer Konstruktionen eines jeden geschichtlichen Hergangs von jeher zu. Es wäre interessant, zu erfahren, ob für ihn unter den „logischen Konstruktionen" auch nach völkerpsychologischen Regeln gewonnene Ergebnisse inbegriffen sind. Denn wenn die völkerpsychologische Untersuchung auch der Logik zu ihrer Durchführung nicht entraten kann, so scheint mir die Selbständigkeit und geschichtliche Unterlage der Völkerpsychologie gegenüber der Logik einer Verteidigung durch mich nicht zu bedürfen. Aus demselben Grunde scheinen die letzten vorliterarischen Bedeutungsübergänge der biblischen Wörter, in deren Verlauf die sogenannte Grundbedeutung auftritt, nicht logisch vermittelt, aber, wie alle Massenbewegungen, weder zu willkürlich, noch zu undenkbar für den Versuch historisch-genetischer Ableitung.

in dem er darunter das „Buch des Siegreichen“ verstand (a. a. O. S. 7 f.). Bekanntlich gibt es ganz anders lautende Deutungen dieses Titels[1]). Aber davon abgesehen, hat Schwally nicht angegeben, was die Leichenklage über die Unterlegenen im Buche des Siegreichen bedeutet. Auf alle Fälle hätte sich die Redaktion nicht engherzig an ihren Titel gehalten. Aber dies zugegeben, so ist der Titel in dem von Schwally vorgeschlagenen Sinne nicht alt. Teile des Buches stammen aus der Davidschen, eventuell — nach 1. Kön. 8, 53 LXX — aus noch späterer Zeit.

ישׁע vollzieht die einschlägige Wendung zuerst im Kausativstamm — von den Stellen des Reflexivstammes ist Ψ 18, 4 die älteste —, der einfache Stamm dürfte „weit sein“ bedeutet haben; kausativ: „Platz machen im Gedränge“, was auch in den Vorstellungen Umherziehender und Armer begründet sein kann.

Von den übrigen Beispielen des gleichartigen Bedeutungsüberganges sei nur noch ברך hervorgehoben, weil es ihn erst in der Chronik (II 20, 26) vollzieht.

Es ist wohl nicht ohne Berechtigung, diese bedeutsame sprachliche Bewegung innerhalb des Hebräischen, die in den Sprachen verwandter Völker ihre Analogien haben mochte, als eine Bestätigung der allmählichen Annahme eines kriegerischen Charakters durch die Israeliten und ihre Religion anzusehen.

So viel ergeben die indirekte Quelle — die Geschichte der Sprache — und vorher die direkten Quellen, aus denen noch Nu. 10, 35 f., höchstwahrscheinlich eine späte Kompletierung des Hexateuchs, ferner II. Kg. 19, 35; Jes. 31, 8, Ψ 44, 10; 60, 12; 108, 12 angeführt werden möchten.

Einige vorgeschobene und gehobene Stellen, im Deboralied und im Hymnus Ex. 15, eröffnen die für uns

---

[1]) Z. B. Sellin, a. a. O. S. 5.

noch übersehbare Entwicklung. Breit begründet ist die Vorstellung von Jahwes kriegerischer Natur in der älteren Königszeit. Das ist der quellenmäßige Befund.

Ist erst dann die Zeit eingetreten, in der wir gesichert von einer kriegerischen Natur Jahwes reden dürfen, so hängt die bisherige Vorstellung vom Inhalt des Buches der Kriege Jahwes in der Luft. Man muß jetzt ernstlich fragen, wann sich diese Kriege zugetragen haben, und ob es nicht Kriege in Kanaan waren, über die in ihm gesungen war, als die Israeliten in Jahwe im großen und ganzen schon den Landesgott zu sehen gewohnt waren.

Entschieden das einfachste wäre es, wenn die „Kriege Jahwes" jener verloren gegangenen Sammlung Kriege desselben Charakters gewesen wären wie die, von denen Saul, Abigail an den oben genannten Stellen sprechen. Das sind aber *Defensivkriege um das Vaterland mit siegreichem Ausgang.*

In der Tat nicht wenig ist auf die auch von Schwally hochgeschätzte Stelle I. Kg. 20, 23 zu geben (a. a. O. S. 8): der Gott Israels ist ein Berggott. Denn dazu hätte schon Ri. 1 angeführt werden können; ganz auf diesen Gesichtspunkt gestimmt sind v. 34. 19 (9). Die Empfindung herrscht: Wir Israeliten sind auf das unebene Terrain verwiesen; daraus können wir nicht vertrieben werden; einfach weil die Feinde eine überlegene Taktik bisher nur für die Ebene ausgebildet hatten, im Gebirge aber die Kampfesweise der Bergbewohner übernehmen mußten. Wie lange in der Kriegsgeschichte des Altertums sind diese Verhältnisse geblieben und darüber hinaus bis zu den südafrikanischen und den Kämpfen auf den Philippinen!

Es ist möglich, daß das Deboralied Ri. 5, 15 בָּעֵמֶק diese Auffassung teilt. Der Prosabericht begünstigt sie 4, 6 f., 12, 14. Ähnlich 3, 27; 7, 1, 9, 12, 24. Auch Simson kämpft gegen die Sefela und geht auf ihr zugrunde. Ähnlich ist die Situation I. Sam. 28, 4 (31, 7). Es ist im Grunde schon dieselbe Lage, die I 4, 2 betont wird:

Taktik מערכה und Schauplatz שָׂדֶה waren gegen die Israeliten. Dies ist nicht eine künstliche Betrachtung, die der Kriegsgeschichte jener Tage nachträglich übergeworfen wäre, sondern die den Israeliten nach generationenlangen Kämpfen vertraut gewordene. In ihren Bergen fühlen sie sich geborgen. Selbstverständlich gilt eine solche Betrachtungsweise nur für den Durchschnitt der beobachteten Fälle; oft genug wird sie zu bequemer Entschuldigung für Niederlagen in der Ebene, die zu vermeiden gewesen wären. Mit diesen notwendigen Einschränkungen aber ist die Theorie der Israeliten über ihr Kriegsglück geeignet, die Vorstellung vom Kriege Jahwes bestimmter zu gestalten. In den Bergen wohnen sie beim Ausbruch des Krieges. Nicht sie sind es, die Land besetzen und gewinnen wollen. Sie wollen nur die Bedingungen nicht annehmen, an welche Andere ihre Anerkennung der Israeliten im Besitz der Berge knüpfen. Sind diese Bedingungen neu, oder ändern sie sich zu höherer Belastung der Israeliten, so sind letztere von ihrem Standpunkte aus im Rechte, sich als die Angegriffenen zu fühlen. Dem entspricht es, wenn sie im Richterbuch mehr als einmal die Wiederherstellung oder Ermäßigung der alten Bedingungen, zu denen ihnen die Nutznießung überlassen war, als Kriegsziel hinstellen. In ihrer Sprache ist es „die Freiheit“. Erst David geht dazu über, seinerseits Besiegten Bedingungen aufzuerlegen. Inwieweit diese Kriege daher Offensivkriege sind und den Charakter der bisherigen Kriege Jahwes alterieren[1]), ist erst noch zu untersuchen.

---

[1]) Die oben mitgeteilten altassyrischen Aussagen, daß der Krieg des Gottes Asur Krieg sei, machen unter den Sargoniden andern Formeln Platz, nach welchen der Krieg Sache des Königs, also des Staates ist. Rudimente der älteren Auffassung lassen sich erkennen in dem „Bogen Asurs“, den der König in die Hand nimmt (Sanherib, Prisma V, 58 f.), in der Floskel, die auf das günstige Orakel bei Eröffnung von Feldzügen hinweist (z. B. Sanherib,

Einstweilen hat sich bestätigt, daß die Israeliten ein gewisses geschichtliches Recht besaßen, eine Reihe von Kriegen, in die sie sich als Inhaber bestimmter Gebiete verwickelt sahen, als Verteidigungen ihres guten Rechts aufzufassen, die ihnen aufgedrungen seien. Eine solche Auffassung muß nicht die objektive historische sein; sie muß nur möglich sein, das genügt einstweilen. Da läßt es sich denn nicht übersehen, daß zu allen Zeiten gerade solche Kriege die populären sind, ihre Notwendigkeit begreift der gemeine Mann, für sie begeistert er sich. Offensive Feldzüge hingegen erscheinen ihm sehr oft als Kabinettskriege, für die er sich nicht zu erwärmen vermag. Wenn also schon zwischen Krieg und Krieg unterschieden werden muß, sind die Kriege zur Abschüttelung der Midianiter, Amaleqiter, Philister dazu prädestiniert, Jahwes Kriege zu heißen. In ihnen handelt es sich um ein Existenzminimum des Einwohners; wenn nicht in diesem Augenblick, wann sonst sollte er sich an seinen Gott wenden?[1])

Wäre es die Aufgabe dieser Zeilen, so könnte an dieser israelitischen Betrachtungsweise Kritik geübt werden. Das Debora-

---

Prismainschrift). Den Übergang zeigen noch: „Durch die Macht Asurs belagerte ich..." I, 33; „Beute meiner Hände, welche Asur usw. mir unterworfen hatten" (Prunkinschrift Zl. 154); „Sieg Asurs, meines Herrn, den ich errang" (Tiglat Pileser III Toninschrift Zl. 39).

[1]) Auch die Razzia, also eine Offensivbewegung, wird oft genug in der ernstesten Lage unternommen, ein Existenzminimum zu sichern; sie ist dann eine ultima ratio, und schwer läßt sich sagen, ob ihre Veranstalter sie noch offensiv oder vielleicht eher defensiv empfinden. Davon mag es herrühren, daß auch die Razzia auf dem sakralen Gebiete vorbereitet wird. Müßte man dies aus allgemeinen Erwägungen auch für das erste Auftreten der Israeliten auf kananäischem Boden annehmen, so würde sich an diesem Punkte eine Differenz des Umfanges zwischen heiligem Kriege der Israeliten und Jahwekrieg ergeben; letzterer wäre der geschichtlich aus jenem hervorgegangene Spezialfall des heiligen Krieges und bildete wegen seiner besonderen Wichtigkeit eine engere Art, die als Sondererscheinung auch angesehen wurde; s. weiter S. 25.

lied ruht auf der Überzeugung, daß die Israeliten, von Jahwe ermächtigt, ihr gutes Recht wahrgenommen haben. Und doch ist es offenkundig, daß sie „angefangen“ haben. Jabin von Haçor[1]) hatte ohne Zweifel für seine Position in Galiläa ein staatliches geschichtliches Recht. Den Israeliten des Baraq und der Debora will dasselbe aber nicht mehr in den Sinn. Sie spüren nur, daß sie etwas drückt. Geschichtliches Verständnis hört da bei der Masse auf. Aber es handelt sich hier nur darum, ihre Idee vom „Kriege Jahwes“ zu beschreiben.

Vom Deboraliede ist leider nicht gesagt, auf welchem Wege es überliefert worden ist[2]). Dürfen wir es als einen Typus des Krieg-Jahwes-Liedes betrachten? Den zweiten Teil dieser Bezeichnung rechtfertigt es durch die Momente von Theophanie, nicht nur in der Introduktion, auch v. 20, 23. Volkstümlich sind die Apostrophen an handelnde Personen[3]), als lebten alle Hörer noch einmal in der Spannung der Begebenheit selbst (v. 12), und die Rücksicht auf das nichtkämpfende Publikum (v. 30 f.)[4]); nicht gerade volkstümlich, aber charakteristisch für die Gattung dürfte die Vorliebe für Episoden menschlichpackender Art sein, die im Grunde für den Hauptererfolg gleichgültig sind (v. 24—30), und die Spuren direkter Parteinahme im Urteil, so der Spott über die Feinde (v. 28), die explosive Verachtung, die etwas als bekannt voraussetzt, das man jetzt nicht mehr weiß (v. 23), und der sonstige Partikularismus, der die einmal erlangte Gelegenheit, öffentlich zu reden, zu mancherlei Seitenhieben benutzt — in der Aufzählung der Stämme v. 6—18[5]).

---

1) Vgl. die Stellung des Königs Tubbaʿ von Jemen zu den altarabischen Beduinen.

2) Vergleich mit der arabischen Dichterin al-Ḫansā, noch in der heidnischen Zeit geboren, Brockelmann, arab. Lit. S. 58.

3) Schwally erklärt die Aufforderung als einen Hinweis auf Beschwörungen des Gegners, wie in der Bileam-Erzählung; a. a. O. S. 26.

4) Vgl. Dt. 21, 10—14.

5) Wellhausen, „Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit“, 1900 (Göttinger akad. Rede), macht für die Spottverse den wichtigen

Das ist alles die Art, wie zunftmäßige Volkssänger in der Stellung, die II. Sam. 19, 36 auch für das Hofleben voraussetzt, sich ihrer Aufgabe entledigen; ohne Verbeugungen vor den eigentlichen Brotgebern geht es hierbei nicht ab (Ri. 5, 9). Einzellieder über die Kriege Jahwes, die in engem Zusammenhang mit den Ereignissen durch anonyme Dichter hervorgebracht wurden, müssen ungefähr so zur Darstellung in rhythmischer Rede gebracht worden sein. Weiter kann man, wie gesagt, über das Deboralied nichts behaupten, als: so ungefähr müssen die einzelnen Bestandteile des „Buches der Kriege Jahwes" auch ausgesehen haben.

Texte, die sicher als unveränderte Bestandteile desselben wiedererkannt werden können, haben wir mithin — abgesehen von dem vorgeschlagenen Bruchstück Nu. 10, 35 f. — nicht. Aber ist das Buch nicht indirekt ins A. T. übergegangen, indem es von etlichen Geschichtschreibern bei kriegerischen Stoffen aus Israels kananäischer Zeit nacherzählt wurde?

Da die Schlacht am Tabor Ri. 5 doppelt, auch als Erzählung Ri. 4, überliefert ist, ist Gelegenheit vorhanden, zuzusehen, ob sich Ri. 4 als Nacherzählung von Ri. 5 auffassen läßt. Ganz abhängig von Ri. 5 ist es keinesfalls. Es bringt genealogische, numerische und topographische Einzelheiten hinzu; auch die prophetischen Botschaften kann man nicht so leichthin zu den stilistischen Verdiensten des Nacherzählers rechnen[1]). Dies alles

---

Gesichtspunkt geltend, daß Spott und Verachtung der übrigen Sippen eines der wenigen disziplinären Mittel des Heerbannes sind gegen eine Sippe, die das Aufgebot zu einem Feldzuge aus Interesselosigkeit nicht befolgt; S. 8; vgl. Ri. 20, 13.

[1]) Die kriegerischen Unternehmungen Davids beginnen gerne am Efod I. Sam. 23, 9 (auch v. 2 gehört hierher); 30, 7 (II 2, 1; 5, 19, 23); unter Saul erscheint der Efod I 14, 3. Hierin kann nicht etwas dem Jahwe-Kriege Eigentümliches erkannt werden, geschweige eine Art heilige Standarte, gegen Schwally a. a. O. S. 15.

wohlbeachtet, bleibt doch die Übereinstimmung in der Auffassung der Schlacht selbst und, was noch mehr zu bedeuten hat, die Bevorzugung der Jaël auch in der Nacherzählung. Das ist doch eine, vielleicht gar nicht gefühlte, Beeinflussung durch den Relationstyp, den das Lied verkörpert und vielleicht sogar geschaffen hat.

Der Vergleich, der nicht weiter ausgedehnt werden muß, lehrt, daß die carmina des Augenblicks, die große kriegerische Erfolge feiern sollten, nicht ohne Einfluß auf spätere geschichtliche Darstellungen dieser Erfolge geblieben sind. Man wird sich nunmehr die Schlachtberichte über die Zeit, welche die Idee der „Kriege Jahwes" kannte, daraufhin näher ansehen müssen.

Ex. 17, 16 hat den Kampf mit den Amaleqitern unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Zunächst hat der Bericht über den Amaleqiterkrieg I. Sam. 15 dieselbe Exposition wie die Prosaerzählung Ri. 4. Eine Prophetie ergeht an den eigentlichen Kriegsherrn Ri. 4, 6 f.; I. Sam. 15, 1—3. Darauf Aufgebot Ri. 4, 10; I. Sam. 15, 4. Seltsamerweise wird beide Male der Qeniter besonders gedacht Ri. 4, 11; I. Sam. 15, 6; es wäre möglich, daß eine Vorlage von I. Sam. 15 damit auch eine Gelegenheit vorbereitet hatte, eines guten Dienstes eines Qeniters zu gedenken; aber wir lesen nichts mehr davon. Während Baraq für seine unbedingte Subordination unter die Prophetin gelobt wird (4, 8; 14), setzt die dramatische Handlung in I. Sam. 15 gerade bei dieser Materie ein (v. 9 ff.). Eine lange Szene folgt, ein Dialog, der mit besonderer Liebe ausgearbeitet ist. In Ri. 4 und 5 findet sich nichts Ähnliches; wir können, ohne unsere Befugnisse zu überschreiten, behaupten: dergleichen stand im Buche der Kriege Jahwes nicht. Die Szene läßt die Sache Jahwes nicht in dem Lichte erscheinen, wie es die carmina brauchen. Damit ist gegeben, daß der Vergleich den Dialog übergehen darf bis v. 31 ff.[1]). Dort wird einerseits der Name

[1]) Schwally, a. a. O. S. 34: Allein v. 32 f scheinen intakt.

Jahwes mit aller Deutlichkeit wie ein Motto der folgenden Szene vorangestellt. Sodann aber enthält diese selbst ein Moment der letzten Spannung, das zum Hohn des Gegners dient, genau wie am Schlusse des Deboraliedes selbst: „Fürwahr, fort ist der bittere Tod“, seufzt der Gefangene erleichtert auf; in demselben Augenblicke empfängt er den tödlichen Streich „vor Jahwe im Gilgal“.

Das unverständliche מעדנת hatdie meisten Erklärer veranlaßt, den Amaleqiter zum Helden der Selbstbeherrschung zu machen: er fürchte den Tod nicht. Man wird zugeben, daß dies in die Worte סר מר־המות erst eingelegt werden muß. Es entspricht aber dem Stil der alten Kampferzählungen nicht, daß sie hinterher dem Besiegten einen moralischen Nimbus anmalen[1]). Dies Verfahren gehört einer weiter fortgeschrittenen Literaturperiode an. Die älteren Kampferzählungen sind grausam und unversöhnlich wie die Sieger selbst; selbstverständlich hofft der Besiegte bis zum letzten Augenblick, wenigstens das Leben behalten zu dürfen, und es gewährt den Hörern, die sich in die Lage der Sieger versetzen, einige Befriedigung, ihn sich vorzustellen, wie er sich ahnungslos in dieser Hoffnung wiegt. Jäh wacht er auf, das ist der rauhe Schluß.

מעדנות kann dann freilich nicht τρέμων[2]) bedeuten; Lagarde hat bereits gezeigt, daß diese Deutung unter Voraussetzung späterer Formenbildung zustande gekommen ist. Das Wahrscheinlichste ist, daß hinter einem Verb der Bewegung (הלך) מ die Präposition מִן ist[3]). Agag muß irgendwo anders gewesen sein, weil erst ein Befehl gegeben wird, ihn beizubringen v. 32 a. Targum meint wohl, „nachdem er sich gütlich getan hatte“; das brächte ein Motiv zur Geltung, das noch in der Sitte der Henkersmahlzeit fortwirkt und an sich altertümlich genug ist. Eine naive Freude am Essen, zumal nach den Anstrengungen des Marsches bis Gilgal, wird nachempfunden. Wer sichs hat schmecken lassen, denkt an alles eher, wie Sterben. Also kann ich nicht finden, daß die „Leckerbissen“ hier unmöglich seien (Budde); ohne damit jedoch eine allseitig erwogene Lesart aufstellen zu wollen.

Man erinnere sich nunmehr, wie auf Sisera der Pflock

---

[1]) Gegen Klostermann, z. d. St.

[2]) Denn um die Wirkung des in gehobener Stimmung genossenen Alkohols zu bezeichnen, wird es sonst nicht verwendet.

[3]) Gen. 26, 26; Jer. 3,1.

gehämmert wird, nachdem er gerade noch חָלָב Ri. 4, 19 hatte schlürfen dürfen.

Es scheint somit, daß der Erzählungstyp, der hier in Rede steht, den Sieg gerne damit zu Ende bringt, daß der gegnerische Führer, nachdem er allerlei versucht hat, sich für spätere Revanchestunden zu konservieren, zu allgemeiner Beruhigung der siegreichen Partei aus der Zeitlichkeit verschwindet[1]). Das trifft auch zu bei einem dritten Feinde, gegen den ein Jahwekrieg in dem näher umschriebenen Sinne erklärt werden konnte, die Midianiter. Ri. 8, 12 Zebah und Çalmunna flohen, wurden aber gefangen, und nach einer Episode, die hier übergangen werden darf, abgeurteilt. Sie versuchen noch v. 18. 21 Komplimente, erreichen damit aber nur, daß der Stab über sie um so schneller gebrochen wird[2]). Auch gibt es noch einen letzten Aufenthalt, der Spannung erregt v. 20.

Man kann fragen, ob, nach Auffindung des typischen Schlusses, auch in den vorderen Stadien des Schlachtberichtes noch der Typ von Ri. 4f. und I. Sam. 15 verfolgt werden kann, ob etwa die Angelophanie 6, 11 ff. an Stelle einer einfachen Prophetie und 7, 1—8 an die Stelle der einfachen Musterung getreten ist. Die Verhandlungen mit dem anderen Stamm zwischenhinein 8, 1—3 hätten vielleicht ein gewisses Gegenstück an den Kritiken der einzelnen Stämme Ri. 5[3]); aber wenn diese Zusammentreffen wirklich in der angedeuteten Weise aufgefaßt werden dürfen, so sind sie doch zu nebelhaft geworden, weil ähnlich wie bei I. Sam. 15 die alten Berichte in Hände gekommen sind, die auf Dinge den Hauptwert legten, an denen die Alten sorglos vorübergegangen waren. Dagegen muß in der Midianitererzählung um so mehr auf zwei

[1]) Nachgeahmt auch in Jos. 10.

[2]) Hinrichtung durch einen Minderjährigen gilt nach den altarabischen Parallelen als Ehrverlust, also Verschärfung der Todesstrafe.

[3]) Deutlichere Parallelen in den altarabischen Schlachtberichten.

Punkten verweilt werden, die von Belang als Symptome des „Buches der Kriege Jahwes“ werden können:

1. der erste Teil des israelitischen Schlachtrufs: Schwert Jahwes 7, 20 und 18 LXX. Ob der Übersetzer recht daran getan hat, das Wort „Schwert“ auch ausdrücklich in den Schlachtruf aufzunehmen, ist ja bezweifelt worden. Aber die Emendatoren wollen doch das nicht geändert haben[1]), daß die Rufer das Schwert gezückt haben und mit dem Geschrei: „für Jahwe“ in den Kampf gestürmt sind. Die Widmung mußte daher auf den Hieb und metonymisch auf die Waffe selbst bezogen werden. Im Grunde sagt man etwas Selbstverständliches: Im Jahwekrieg muß die Parole lauten ליהוה.

2. Die Städte Sukkot und Penuel tragen Bedenken, es mit den Midianitern zu verderben, indem sie Gideon Beihilfe gewähren 8, 5—9. Das wird ihnen nach der Sicherung des Sieges v. 15 heimgezahlt. Die Episode, der übrigens in II. Sam. 17, 27 f. das Gegenbild, wie man sich zu verhalten habe, gegenübergestellt wird, ist auch im Deboralied v. 23 vertreten, doch nicht weiter ausgebaut.

Hieran schließen sich passend noch die Kennzeichen des Jahwekrieges selbst.

Die Durchführung kriegerischer Unternehmen machte bei den damaligen politischen und militärischen Organisationsverhältnissen manchmal Zwangsmaßregeln von radikaler Schärfe notwendig. Dieselben werden unter den Namen Jahwes gestellt, dreimal in Ri. 5, 23 wird er laut. In Ri. 8 kann das der Bearbeiter verwischt haben, die Erwähnung v. 7 ist kein Ersatz dafür. Diese Zwangsmaßregeln haben bekanntlich ihre eigene rituelle Sprache mit furchtbarer Deutlichkeit: die Zerstückung des Lebewesens und seine alarmierende Versendung Ri. 19, 29; I. Sam. 11, 7[2]).

[1]) Schwally, a. a. O. 28, läßt das Schwert nur einer Relation des Herganges; aus derjenigen, die er entwirft, läßt er es ganz weg.

[2]) נתח (Lev. 1, 6) ist beide Male die Bezeichnung, während שסף nur I. Sam. 15, 33 gesagt wird. Die Zerstücklung der Leiche

Schwally erkennt (a. a. O. S. 53f.) in dem Ritus ein beschleunigtes Opfer: weil man die Zeit bis zur Opferfeier nicht mit Einladungen, Zu- und Absagen vertrödeln will, schickt man die präparierten Opferanteile gleich ins Haus. Dies dürfte keinesfalls dahin mißverstanden werden, daß die Adressaten nun erst noch zu Hause davon gegessen hätten, denn Kannibalen sollen sie Ri. 19, 29f. nicht sein. Das geopferte Geschöpf kommt nicht als Ganzopfer an den Gott und nicht als unversehrtes Opfer an die menschlichen Opfergäste. Wie ein Tieropfer fängt der Ritus an, setzt sich aber anders fort. Er ist eine der nicht wenigen kultischen Handlungen, in welchen sich ein gewöhnliches Opfer so eng mit einem bestimmten Ritual verbunden hat, daß es auf seinen Opfercharakter nicht mehr ankommt. Die Initiation[1]) eines Krieges wurde durch dies Opfer ausgezeichnet. Schließlich aber ist es, auch ohne daß der Opfercharakter gewahrt blieb, Teil des Initiationsritus geblieben, und so wie Bann, Passah und andere Gelegenheiten, bei welchen Blut fließt, eine heilige Handlung mit loserer Beziehung zum Opfer.

Bei der Wichtigkeit eines Krieges für das Gemeinwesen, das ihn wagt, wäre es nur begreiflich, wenn es keinen ohne Opfer eröffnet hätte[1]). Das Fehlen eines

---

hat nicht nur der bekannte ägyptische Mythus festgehalten, sondern, was weniger bekannt ist, es gibt ägyptische Gräberfunde, die sie bestätigen, Or. Lit. Ztg. 1898 S. 248. Der Entdecker hatte damals wirklich an Kannibalismus gedacht, ebda. S. 17. Das Grab bestätigt nur, daß man Fürsorge getragen hat, die Stücke in Wiedervereinigung zu bestatten. Südpalästina liegt jedenfalls kommerziell Ägypten nahe genug, um an einen Zusammenhang dieser Erscheinungen denken zu lassen. Über sonstige Menschenopfer der Ägypter ebda. S. 188; der Südaraber ebda. 1906 S. 68f. (Grimme). Richtete sich die Zahl der Stücke nach den heerbannpflichtigen Sippen, so diente die Rückgabe zugleich als ihre Legitimation und Beschleunigung ihres Aufgebots.

[1]) I. Sam. 13, 9; auch 7, 9. Schwally, a. a. O. S. 51, hält diese Ganzopfer für Sühnopfer, das Wasser v. 6 aber für eine Libation,

Berichtes hierüber in Ri. 4, 5, 7 f.[1]) I. Sam. 15 wäre gerade dann zu ertragen, wenn die Handlung eine ständige war. Daß sie aber Ri. 19 I. Sam. 11 eigens berichtet wird, läge in Ri. 19 daran, daß ganz außerordentlicherweise eine Mobilmachung nicht gegen Fremde stattfindet; in I. Sam. 11 aber fehlt es auch nicht an Umständen, die dem regelmäßigen Bilde des heiligen Krieges fremd sind: die Gemeinde die zu ihm aufgeboten wird, ist nicht angegriffen. Ein eigentlicher Verteidigungskrieg in Selbsthilfe ist es nicht, zu dem Saul auffordert. Es ist etwas Außergewöhnliches, wozu Saul eigentlich kein Recht hatte. Aber er nimmt es sich. Das ist die neue Zeit.

Ist an den beiden Versuchen, zu erklären, weshalb zu unserer Freude ausnahmsweise der Initiationsritus erzählt wird, etwas Berechtigtes, so erhebt sich freilich die Frage, welcher Krieg dann etwa kein heiliger war. Offensivkriege führten die Israeliten, seit sie in Kanaan saßen, nicht mehr. Sie blieben im Lande und hatten am Lande genug. Nach der einen Seite saßen an seinen Grenzen Machthaber, die jede Grenzüberschreitung nachdrücklich zurückwiesen, nach der anderen konnten die Israeliten nach Herzenslust Wüsten „erobern", in welche zurückzukehren sie kein Verlangen hegten. Solange sie sich in dieser Lage befanden, scheint in der Tat jede g e o r d n e t e gemeinsame Anwendung der Waffengewalt heiliger Krieg und Jahwes Krieg gewesen zu sein. Sie unterschied sich dadurch nur von der Razzia[2]) und von der Massenrauferei[3]), welche aber beide in der

(S. 55 f.). Man müßte demnach annehmen, daß der Bericht das Zusammengehörige auseinandergerissen, bzw. daß wir zu dem Bericht über die Schlacht z w e i Eingänge aus zwei Berichten haben, so daß v. 6 sich der Sache nach in v. 10 fortsetzt.

[1]) התקדש I. Sam. 16, 5 nicht vom Kriege; aber O₂ Jes. 2, 13, 3; Jer. 6, 4; 51, 27; Joel 4, 9; Mi. 3, 5.

[2]) Ri. 18 ist das Musterbeispiel; vgl. v. 7, 27; die Bezeichnung dafür ist wahrscheinlich דֶּרֶךְ חֹל I. Sam. 21, 6, Schwally, a. a. O. S. 64. I. Sam. 30 will nach v. 26 hl. Krieg sein.

[3]) Vielleicht liegt ein Beispiel davon in II 2, 13 ff. vor, wenigstens

kananäischen Zeit Israels nicht mehr Kriege genannt wurden. Für die Richterzeit also darf als Gesetz gelten, daß jeder von einem Stamme oder einer Koalition unternommene Krieg ein Jahwekrieg war, soweit überhaupt der Glaube an Jahwe herrschte. Den Charakter einer Defensive trug er stets; in Fällen, wie Ri. 19 ff. in welchen der andere Stamm mit Krieg überzogen wurde, wurde er eben als letzte Repressalie eröffnet gegen Übergriffe desselben, denen nicht mehr anders abzuhelfen war.

Um Heraushebung der spezifischen Merkmale des heiligen Krieges im Unterschiede von anderen Kriegen konnte es sich also bis zur Königszeit nicht handeln. Die weitere Entwicklung vollzieht sich jedoch dahin, daß neben dem heiligen Kriege Formen des Krieges mit abgeschwächter Beziehung auf die Gottheit aufkommen. Durch diese neue Nachbarschaft erhält der heilige Krieg den Charakter von etwas Besonderem und Altertümlichem, mit der Zeit findet sich der Kämpfer in ihm nicht mehr zurecht, er kommt ab. Das läßt sich in der Tat beobachten.

Der letzte Feldzug Sauls gegen die Philister I. Sam. 28—31 wird wenigstens von dem Erzähler, den wir haben, nicht als Jahwekrieg aufgefaßt. V. 6 sagt, Saul befragte Jahwe, aber Jahwe antwortete ihm nicht, weder durch Träume, noch durch Urim, noch durch Propheten. Was heißt das anders als: Jahwe erkannte diesen Krieg gar nicht als den seinen an?

Damit soll durchaus nicht gesagt sein, Saul habe den

---

im Verfolg einer Auffassung des Vorgangs, um die sich Batten Z. A. W. 1905 S. 9 ff. bemüht hat. Der Bericht bedient sich freilich, sobald Blut geflossen ist, des Ausdrucks מלחמה v. 17; aber das ist auch nur in der Ordnung. Schwieriger jedoch ist es, zu sagen, was die beiden Aufgebote wollten v. 12 f, wenn kein Kampf in Aussicht genommen war. Indes handelte es sich vielleicht um Demonstrationen vor einer neutralen Stadt, die mit der einen Partei seit längerem entzweit war, cap. 21. Dann konnte der Kampf unvorhergesehen ausgebrochen sein.

Feldzug als profanen führen wollen; vgl. 14, 37. Nur der Bericht, auf den wir angewiesen sind, reiht ihn in diese Kategorie ein aus durchsichtigen Gründen, die aber hier nicht erörtert werden müssen. Während dies Beispiel die Möglichkeit eines nicht-heiligen Krieges mit Sicherheit nur für die Zeit des unter den Königen lebenden Erzählers ergibt, führt ein anderes doch schon in die Zeit Davids, II. Sam. 15, 24—29. Der König verzichtet auf die Lade, die ihre Träger mit ins Feld nehmen wollen, und schickt sie zurück: Gegen Absalom läßt er den heiligen Krieg nicht erklären. Es versteht sich von selbst, daß er dafür ebenso persönliche wie politische Gründe gehabt hat. Hier gilt es nur, die Tatsache zu notieren. Ganz ähnlich der seinen scheint die Auffassung Ahitofels 17, 1—3 von derselben Angelegenheit; dagegen ist es nicht mehr deutlich, ob nicht sein erfolgreicher Opponent den heiligen Krieg empfohlen hat v. 11. Denn wo sind die Priester, mit denen David nach Absaloms Fall verhandelt 19, 12? Wahrscheinlich darf v. 9b und 10 nicht geographisch aufgefaßt werden, als wären die Leute erst bei sich zu Hause zu der für David günstigen Ansicht gelangt; die Volksstimmung wäre doch zu unübersichtlich für den König gewesen. Dazu kommt die Erwähnung des Gilgals bei Jericho v. 16, wo immer wichtige Entscheidungen in der Volksgeschichte getroffen werden, und die 1000 Mann aus Benjamin v. 18. Sind das nicht einfach Teile von Absaloms Aufgebot, die etwa zur Deckung der Zufuhren an den Furten gelassen worden waren? Es wäre somit ein Irrtum [1]), anzunehmen, die Judäer seien aus Juda nach dem Gilgal gekommen, v. 16, was ja auch nicht dasteht, sondern sie sind aus der Schlacht zurückgekommen, auf dem Wege zur Heimat. Die Kontingente, die zu ihrem

[1]) Er beruht auf der bisherigen Übersetzung des letzten Sätzchens von II 19, 9, welches vielleicht nur bedeutet: während sich die Gegner von der Wahlstatt auf und davon machten; wesentlich ebenso 18, 17 f.

Heile nicht dabei waren v. 17 f., beeilen sich, ihren Frieden mit dem Sieger zu machen.

Soweit aus diesen Beobachtungen entnommen werden kann, daß die Priester der Lade nicht in Jerusalem geblieben waren, ist bezüglich der Lade der Schluß zulässig, daß sie gegen David in den Krieg mitgenommen worden ist, Husai also den heiligen Krieg gegen David beantragt hatte. Mindestens bis in den Gilgal müßte sie transportiert worden sein — denn man hatte damals schon gelernt, vorsichtiger mit ihr umzugehen 11, 11, als I 4, 11 —. Man kann aber die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die Frivolität des Husai doch ungeahnt weit geht. Durch den Ausgang ist dieser heilige Krieg auch einigermaßen ad absurdum geführt worden. Das schiene mir geeignet zur Erklärung, warum der Bericht das Aufgebot der Lade durch Absalom nicht mehr deutlich hervortreten läßt, und weshalb der Krieg in dieser Form außer Gebrauch gekommen ist.

Über den Charakter des Krieges Absaloms gegen David will damit nichts Unumstößliches gesagt sein. Auch wenn die hierüber geäußerten Vermutungen nicht zutreffen, bleibt doch das erste Ergebnis bestehen, daß David seinerseits den unvermeidlichen Kampf nicht als Krieg Jahwes behandelt hat[1]).

So leiten sich vom alten heiligen Kriege allgemach neue Formen des Krieges ab, innerhalb deren er schließlich als etwas Besonderes zu stehen kommt. Es konnte nicht anders sein, seitdem sich ständige Truppen bildeten I. Sam. 14, 52[1]), II. Sam. 15, 18 ff. Das Außerordentlichste im Leben der Gemeinde, der Krieg, wird für sie tägliches Geschäft und Normalzustand[2]). Ihre Auffassung des Krieges aber mußte sich dem nationalen Heerbann nach und nach[3]) mitteilen.

Da von der Lade die Rede war, möge noch betont werden, daß der Krieg Jahwes nicht ausschließlich mit ihrem Auftreten gegeben ist. Sie bildet nur eines unter

---

[1]) Ausgesprochen neues Verfahren bringt die Verfolgung Sebas des Reichsfeindes II 20; 20 f.

[1]) Ri. 7, 16 ff. Jos. 6.

[2]) Vgl. die arabischen Kohorten šahba und duw'ar.

[3]) David, gewiß selbst Berufskrieger, betont jedoch die geschlechtliche Enthaltung vom Abmarsch an I 21, 5 f.

vielen Charakteristiken des Jahwekrieges. In I. Sam. 15 hat sie gefehlt. Man mag mit Schwally annehmen (a. a. O. S. 16), daß es auch mit anderen Gegenständen, unter den Namen אוֹת, דֶּגֶל — warum nicht auch נֵס? — bekannt, möglich war, einen Krieg Jahwes zu führen. Vermutlich wurden diese Gegenstände ad hoc angefertigt, geweiht und nach siegreicher Heimkehr in einem Heiligtum abgelagert. Ihr Vorbild scheint der Stab Moses, wenn er diesen — nach Schwallys Annahme [1]) — in der Amaleqiterschlacht ausgestreckt hat Ex. 17, 9—12. Da er ihm nicht als Stütze dient, wird sich kaum eine andere Verwendung des Stabes denken lassen [2]).

Von sonstigen Charakteristika des Jahwekrieges sei die תרועה hervorgehoben, die nach Schwallys Beobachtungen mit Instrumentalbegleitung unzertrennlich verbunden war. Schon aus diesem Grunde muß sie nicht einen bestimmten oder beliebigen Wortlaut [3]) gehabt haben, unartikulierte Interjektionen genügen. Zutreffend beobachtet Schwally, daß so etwas nicht die gewöhnliche psychologische Massenerscheinung ist, die an undisziplinierten Kriegern immer wieder zum Vorschein kommt, sondern die תרועה ist I. Sam. 4, 6 Symptom von etwas Besonderem, wonach nur Landesfremde erst fragen müssen. Man kann sich auch leicht ausdenken, daß bei einer Razzia für gewisse Stunden das Gegenteil, nämlich unverbrüchliches Schweigen, verlangt wurde, Ri, 19, 19. Dadurch ist der heilige Krieg sogar im Nachteil gegenüber dem anderen Verfahren; und schon aus diesem Grunde kann man nicht bei der Annahme stehen bleiben, die תרועה sei eine, oft unkluge, insofern aber opfermutige, Huldigung an Jahwe. Sie kann eher

---

[1]) A. a. O. S. 21.

[2]) Vgl. noch W. Schäfer, in Beiträge z. Alten Gesch. (Klio) 1906.

[3]) Aber es gibt auch eine nahâwa, den Kriegsruf der arabischen Stämme; vgl. Musil, Arabia Petr. III S. 387; ein solcher ist anscheinend in II Sam. 10, 12 verarbeitet. Ist nun diese dasselbe wie תרועה? — Weitere Kriegsrufe vielleicht in Gen. 49.

als menschliche Einleitung oder Antezipation jenes übermenschlichen Phänomens angesehen werden, das wie kein anderes den Sieg der Partei Jahwes einführt, — des Donners I. Sam. 7, 10; des Erdbebens 14, 15; bescheidener II 5, 24. Das wirkt in der Tat auf den Feind als „Gottes-Schrecken" I 14, 15, wie der auch sonst im A. T. gebrauchte Ausdruck lautet.

Der Sieg im Jahwekriege gipfelt im Bann[1]), über dessen Grundgedanken Schwally a. a. O. S. 29—44 sowie die Lehrbücher der atl. Theologie handeln[2]). In I. Sam. 15 entsteht über der Frage des Bannes der Konflikt, den Sauls Königtum dann nie mehr überwindet. In dieser priesterlichen Geschichtschreibung soll Tendenz zwar dermaßen herrschen, daß die überlieferten Tatsachen in ihrer Hand fast wie von selbst jede gewünschte Gestalt annehmen; allein auch der gewiß jüngere Dialog v. 10—31 baut sich doch auf keinem anderen Motiv auf, als dem Ringen um korrekte Erhaltung des Charakters des heiligen Krieges. Da die Königszeit auf diesem Gebiete einen Übergang bedeutet und bedeuten mußte, so ist mindestens das Thema des Disputs kein Anachronismus.

Zu den bisher genannten Kennzeichen des heiligen Krieges, die das Handeln des geschlossenen Heerkörpers begleiten und bestimmen, kommen noch diejenigen, welche an dem Leben des einzelnen[3]) Mitwirkenden für sich beobachtet werden.

---

1) Wenn I. Kg. 20, 31 f. die Besiegten halbnackt (und mit Stricken um den Hals) wahrscheinlich ausdrücken wollen, daß sie sich für so gut wie gebannt erachten (Schwally a. a. O. S. 36), so soll wahrscheinlich auch die Symbolik von II. Sam. 10, 4 dem Gegner die Bannung im Falle des Sieges in Aussicht stellen.

2) S. auch Grimme, Or. Lit.-Ztg. 1906 S. 397. — Betrachten die kriegführenden Parteien den Sieg nicht als Gottesurteil?

3) Noch 1905, in dem Vortrag über „die Gottgeweihten", von Duhm, fragt der Theologe (S. 26 f.) nicht, wie sich das Auftreten des Gottgeweihten außerhalb der Religiosität geäußert habe. Eine Frage, die für die Erkenntnis der Anlässe und des Zwecks der

Die Vorbereitungen des einzelnen sind asketische:

Das Fasten I. Sam. 7, 6 (vgl. Ri. 20, 26) am Tage der Eröffnung des Krieges. An 28, 20 erkennt man, wie Saul bemüht war, seinerseits dem letzten Feldzuge den Charakter eines Jahwekrieges zu verleihen, obwohl der Erzähler davon nichts mehr wissen will.

Die geschlechtliche Enthaltung II. Sam. 11, 11 (Dt. 23, 11); auch I. Sam. 21, 5 f[1]). Das Wachsenlassen der Haare[2]) Ri. 5, 2 (13, 5). II. Sam. 14, 26[3]); nicht 18, 9. Von einer besonderen Waffenweihe scheint nicht geredet werden zu können; I. Sam. 21, 6 spricht wohl von keiner anderen Heiligkeit der Waffen, als der durch die vorstehenden drei Punkte garantierten; vermutet wurde die Waffenweihe nach II 1, 21.

Die Vorbereitungen des Einzelkriegers sind widerspruchsvoll. Die eine geht darauf aus, den natürlichen

---

Weihe viel ergeben würde. Dabei ist Simson offenbar der Heilige der Naziräer.

[1]) In der rabbinischen Tradition: die Krieger stellten, wenn es galt, in den Krieg zu ziehen, ihren Frauen Ehescheidungsurkunden aus, damit die Frau nicht vergeblich an den Mann gebunden sei, zu I. Sam. 17, 18. Pseudo-Hicron. Andere Gewährsmänner bei Aptowitzer Z. A. W. 1909 S. 245.

[2]) Die Berufskrieger der israelitischen Könige sind zu unterscheiden von den Kriegsfreiwilligen Gottes, die unter die Kategorie der Nasiräer gehören Nu. 6, 2 ff. Es mag aber sein, daß sich jene von diesen durch Ermäßigungen der Gelübde ebenso abgespalten haben, wie der gewöhnliche Krieg vom heiligen. Rabbiner haben Absalom für einen Nasiräer gehalten; Z. A. W. 1909 S. 249.

[3]) In Stud. und Krit. 1908 habe ich vertreten, daß die Notiz über Absaloms Haar nicht so phantastisch ist, wie sie lautet, wenn Absalom öfters Haaropfer darbrachte, die der Priester entgegennahm. Schwally (a. a. O. S. 72) vermutet in derselben Richtung, daß das Abschneiden der Haare auf bestimmte Termine zusammengedrängt war, nach der rabbinischen Vorstellung alle Jahre, oder alle Monate; Z. A. W. 1909 S. 249. Die Ursache von Haaropfern ließe sich jetzt bestimmter vorstellen, wenn Absalom häufig in militärischer Verwendung stand, wovon die Quelle allerdings nichts sagt.

Dingen ihren Lauf zu lassen, die anderen unterbinden ihn, sofern er an seine Willensbeteiligung gebunden ist. Die Verbindungslinie liegt auf dem Boden des Gefühls. Befriedigung des Hungers, des Geschlechtstriebes und des Bedürfnisses nach Körperpflege werden dem Dienste unter Jahwe im Kriege nachgeordnet.

Prinzip und äußere Erscheinung des Jahwekrieges sind bisher, so gut es heute geht, gezeichnet. Zwischen Jahwekrieg und heiligem Kriege der Israeliten besteht kein ausschließender, kein genetischer Unterschied. Nennt man ihn den heiligen Krieg, so liegt der Nachdruck auf den gemein semitischen Elementen der Institution — so und noch über die Grenze der ethnologischen Verwandtschaft hinaus bei Schwally; nennt man ihn den Jahwekrieg, so wird an seine Tendenz, die Selbsterhaltung israelitischer Eigenart gegen Rasseverwandte oder Fremde während einer bestimmten Periode gedacht. Damit sind ohne Zweifel Bräuche und Vorstellungen verbunden, durch welche sich der israelitische heilige Krieg auch institutionell von den heiligen Kriegen sogar der nächstverwandten Völker unterschied[1]). Auf diesen Vergleich kommt es aber hier nicht an.

Es handelt sich jetzt, nachdem der israelitische „Krieg Jahwes" näher beschrieben ist, darum, die Suche nach den Spuren des einheimischen, ihm gewidmeten, Liederbuches wieder aufzunehmen. Dabei wollte ich nicht in den Fehler verfallen, überall, wo Spuren des Krieges Jahwes erzählt werden, auch das „Buch der Kriege Jahwes" für gefunden zu erachten. Selbstverständlich könnte eine Überarbeitung dazwischen getreten sein. Außerdem aber können auch Kriege Jahwes außerhalb des Buches der

[1]) Kaum etwas kann deutlicher die auf diesem Gebiete unter Rasseverwandten bestehende Mannigfaltigkeit anzeigen, als daß, während die Israeliten die Haare wachsen lassen, die Araber sie vor der Schlacht abschneiden, freilich einmal mit einer fürchterlich rationalistischen Motivierung.

Kriege Jahwes und nicht in seinem Stile erzählt worden sein. Die Spuren müssen sich vielmehr aus zweierlei Merkmalen zusammensetzen:

Merkmale des heiligen Krieges und
Merkmale des Stiles von Ri. 4 und 5[1]).

Es wurde schon bemerkt, daß Jos. 8. 10f.; Ri. 17—21 I. Sam. 28f. 31 nicht angesprochen werden dürfen; ebensowenig II. Sam. 15—20 und 11f; eher Ri. 1. In I. Sam. 4 ist die Charakteristik der Philister mit ihrer knappen, agitatorischen Beredsamkeit v. 9 zwar wahrscheinlich gut[2]), aber nicht mit den Reden Ri. 5, 28ff. auf eine Stufe zu stellen; und eine gewisse Parallele zwischen 4, 19—22 und ähnlichen individuellen tragischen Schlußbildern[3]) ist wohl zu ungewiß, um viel auf sie geben zu können. Kap. 7 hat alle populären Züge, die Schlachtenbilder aus dem Buch der Kriege Jahwes haben müßten, abgestreift[4]).

Anders kann es mit I. Sam. 11 bewandt sein. Es ist auffallend, daß die Boten aus Jabes ziemlich lange um Saul sind. Es wird Gibea sein, wo sie ihn aufsuchen; am Orte des versammelten Heeres tauchen sie nochmals auf und bekommen einen schönen Abgang; ähnlich Ri. 4, 6—9 werden die Vorbesprechungen als etwas Wichtiges[5]) behandelt. Hierauf aber halten die Bürger von Jabes v. 10 den Ammoniter, der nur in schleunigem Abbruche der Belagerung sein Heil noch suchen konnte, in falscher Hoffnung fest, aus der ihn sogleich v. 11 fürchterlich erweckt. Der Sieg Sauls wird taktisch wie der Gideons

---

[1]) Vgl. Anz. (Berliner) Gymnasialprogr. Nr. 79; 1911 S. 60.

[2]) V. 9 ist wahrscheinlich aus Kriegsrufen verschiedener Truppen zusammengestellt.

[3]) S. oben S. 137—139.

[4]) Ähnlich die 100 Heldentaten I. Sam. 18, 27; sie können dargestellt gewesen sein wie 14, 13f.; aber wir lesen nichts mehr davon. — Über I. Sam. 11 (V. 11) s. sofort; auch der Schluß von v. 3 hat den Stil des „heiligen Krieges".

[5]) Auch dies gehört zum Stil zahlreicher altarabischer Schlachterzählungen.

und wie in 15, 5 vorbereitet. Auf cap. 11 könnte also wie auf 15 eine verloren gegangene Vorlage im Stil der Lieder über die Kriege Jahwes eingewirkt haben.

Cap. 13 enthält zunächst in v. 6 Schilderungen wie Ri. 5, 8. 16 und den dramatischen Auftakt v. 3, während die Einleitung v. 1 f. offenkundig von jemandem aufgesetzt ist, der ein literarischer Historiker sein will, und der Dialog v. 8—14 wie in cap. 15 beurteilt werden darf. Die Erzählung in cap. 14 ist ruhig und verständig, ihre Dialoge stattlich, ihre Tendenz einseitiger kultisch, als der Volkskunst zugetraut werden kann (v. 32—35). Trotzdem darf auf zwei Dinge aufmerksam gemacht werden, die erste Episode v. 6—15 Jonatan als πρόμαχος[1]) mit Nachspiel im Lager Sauls und die eigentümliche letzte Spannung nach errungenem Siege v. 38—45. Die Bevorzugung dieser menschlich dankbaren Einzelheiten ist am ersten einer volkstümlichen Behandlung des Stoffes zuzutrauen, an welche auch spätere Relationen einigermaßen gebunden waren.

Ununtersucht möge bleiben, ob nicht die auch griechisch bezeugte, also wohl ältere, Relation über Goliat Elemente enthält, die den Gesichtspunkt des Jahwekrieges voraussetzen; jedenfalls würde sich Davids Berufung auf Jahwe so am ungezwungensten erklären 17, 45 f. Nicht eine dogmatische Bestimmung enthielte die Aussage v. 47, ליהוה הַמִּלְחָמָה, sondern המלחמה ist der in Rede stehende, sogleich zu beginnende Kampf[2]). Aber auch wenn sich so einige Vereinfachungen für die Auslegung gewinnen lassen, durch welche gewagte literargeschichtliche Datierungen entbehrlich werden, so ist doch das in Frage kommende Textgut zu eng mit Berichten anderer Tendenz verwoben, um sich wieder herauslösen zu lassen.

[1]) Nach v. 14 kann der Kampf sogar für seine erste selbständige Waffentat gehalten werden. — Zu beachten ist noch das geflissentliche Bekenntnis zu Jahwe v. 6, das zur Vorbereitung von v. 23 geschrieben scheint; dazu gehören ferner v. 39. 45.

[2]) Der durch Monomachen entschieden werden soll.

So kommen außer 11. 13. 15 (17) im I. Sam. wohl nur noch Abschnitte aus cap. 30 in Frage. Hier lesen sich allerdings Strecken ganz wie Gideons Midianitersieg; vgl. Ri. 7, 12 und I. Sam. 30, 16. Daß sich die Amaleqiter des David aus ihren Kadres herausbegeben hatten und in Auflösung ihrer Marschordnung vergnügten, paßt streng genommen nicht einmal zu der Kleinheit der Dimensionen jener Razzia und ist hauptsächlich hergesetzt, um die strategischen Vorteile jedes Überfalls erwähnt zu sehen. Dazu ist wenigstens eine Episode, die des liegengebliebenen Ägypters, mit jener unverhältnismäßigen Breite ausgeführt, die auf Bindung des jetzigen Erzählers an einen mehr oder weniger festen Typ der Relationen dieses Stoffes schließen läßt[1]). Vielleicht ist auch der vereinzelte Amaleqiter, den das Schicksal in II 1 ereilt, ursprünglich der Held jener Individualkatastrophe mit vorausgegangenen vergeblichen Hoffnungen gewesen, die in den Liedern über die Schlachten Jahwes öfters beobachtet werden konnte, und wäre mithin über I 31 weg enger mit 30 zu verbinden.

Offenbar an eine Vorlage gebunden findet sich der Erzähler II 5, 6. Ein geflügeltes Wort ist ihm gegeben, das er nicht zu unterschlagen wagt. Uns wird es mitgeteilt, ohne vorbereitet zu sein; vgl. Ri. 1, 7. Die Vorlage muß ein hohes Ansehen genossen haben. Auch die weiteren Schlachtenreferate in cap. 5 müssen auf einer angesehenen und volkstümlichen Quelle beruhen, die die Kämpfe unter Jahwes Hoheit stellte. Referate, die aus anderen ausführlicheren und gewiß auch prosaischen Vorlagen geschöpft sind, enthält weiter II. Sam. 8. Dort sind aber Züge stehen gelassen worden, die in diesem Zusammenhang auffallen, so die Goldbeute v. 7; vgl. Ri. 8, 21. Ferner verdient die kurze Personifikation des Gegners: ארם fem.

---

[1]) Auffälligerweise kommen Opponenten I. Sam. 30, 22 nach dem Siege ebenso wie 11, 12 oder Ri. 8, 1 zur Erwähnung. Ob aber darin schriftstellerisches System liegt, kann man kaum erkennen. — Amaleq im Sing. 30, 18.

bemerkt zu werden, ähnlich Ri. 5, 17 und I. Sam. 11, 11; 31, 18 (s. auch oben S. 120. 127).

Cap. 10 [1]), wahrscheinlich eine ausführlichere Relation über denselben Feldzug wie 8, 3—8, redet von Aram ähnlich, doch im Maskulinum. Eine allocutio des Joab an die zweite Abteilung des israelitischen Heeres vor der Schlacht, übermittelt wie Ri. 4, 6—9, enthält geradeswegs eine Formel, durch welche der Krieg zum Jahwekrieg gestempelt wird v. 12, freilich auch nur in Umformung.

Mit dem Schicksal Siseras harmoniert die Notiz über den Syphax II 10, 18, und in dem eng mit 10 verbundenen Rahmenbericht für die Batseba-Novelle 11, 1; 12, 26—31 darf man die Beuteverse v. 30 f. beachten, denen Lieder vorangegangen sein können [2]).

Zwei kriegerische Episoden, die eng auf Jahwe bezogen sind, findet man noch 23, 10. 16 f.

Eine Nachweisung größerer und unveränderter Partien des Buches der Kriege Jahwes im A. T. wäre zwar eine Endeckung ersten Ranges, ja sensationell gewesen. Eine solche war hier nicht angekündigt und beabsichtigt. Alle angeführten, indirekt von ihm gespeisten, Abschnitte dürften jedenfalls den Titel „Buch der Kriege Jahwes" eher recht-

---

[1]) Die jetzige Gestalt von II. Sam. 10 redet v. 5 von Jericho als einer selbstverständlich vorhandenen Stadt des Königreichs, obwohl sie nach I Kg. 16, 34 unter Ahab, und zwar wohl eher gegen Anfang seiner unternehmenden und durch das Beispiel des Vorgängers (15, 24) zum Bauen angeregten Regierung „gebaut" wurde. Dem Vfr. von II. Sam. 10 erscheint es nicht wegen seiner Verlassenheit geeignet, die angetane Schande verheilen zu lassen — das hätte er aussprechen müssen —, sondern Jericho ist ihm die übliche Verkehrsstation von Jerusalem nach dem Ostjordanlande. Er muß demnach um 800 oder später geschrieben haben; von seinem Gegenstande, dem wir ihn sonst gerne zeitlich so nahe wie möglich denken, ist er um 2 Jahrhunderte getrennt. Darauf beruht die Berechtigung, von seinen literarischen Vorlagen zu reden.

[2]) Demnach ist der Eindruck (Schiffer, Aramäer S. 84) einer profanen, naturgemäßen Schilderung nicht uneingeschränkt zutreffend.

fertigen als das einzige und unmittelbar überlieferte Bruchstück Nu. 21, 14 f.[1]). Daraus soll keine Folgerung gezogen werden. Der antike Buchtitel zentralisiert den Inhalt eines Buches nicht straff. Erinnert sei daran hier nur, weil die Grundlagen, auf denen sich die bisherige Vorstellung vom Buch der Kriege Jahwes aufbaute, überschätzt worden sind.

Stünde dagegen bei jenem Bruchstück nicht der Vermerk seiner Herkunft, so würde man es vielmehr aus einer diplomatischen Urkunde über eine Landabtretung herleiten und mit den Gebietsbeschreibungen in Josua vergleichen: Das einzige unmittelbar erhaltene Bruchstück des Buches trägt den Geist einer Periode an sich, in welcher die Israeliten sich eines geordneten Nationalstaates erfreuten. Es stünde nichts im Wege, die Verse auf II. Sam. 8, 2f. zu beziehen. Dafür läßt sich wahrscheinlich auch die geographische Ansicht von Moab anführen, die in dem Bruchstücke entfaltet wird: Das Gebiet wird von Westen und Norden angeschaut[2]).

Von dem Buche der Kriege Jahwes erhalten wir auf Grund der gesammelten Spuren den Gesamteindruck, daß es die Verherrlichungen jener kriegerischen Krisen und Erfolge vereinigt hat, durch welche die Israeliten Herren in ihrem eigenen Hause geworden sind. Offiziell waren diese Ereignisse nicht beschrieben worden; die daran interessierte Instanz hatte gefehlt. Nichtsdestoweniger stand in den Überlebenden der Eindruck fest, es war eine große Zeit. Ein Versuch, ihn zu vererben, lehnte sich naturgemäß an die gewissermaßen wildgewachsenen Erinnerungs-

---

[1]) Es hat den großen Wert, daß es uns hindert, unter dem „Buch“ eine Sammlung von Ritualien zur Eröffnung usw. von heiligen Schlachten zu sehen, wie dies Thackeray analog für den sefer hajjašar zeigt. Vgl. Gunkel in Kultur der Gegenw. I, 7 S. 60.

[2]) Durch die Einlage in den mosaischen Eroberungszug ist die Ansicht sozusagen herumgedreht; denn dieser setzt von Osten und Süden her ein. — Zugleich gegen Böhl, B.W.A.T. 9.

blüten von oft nur lokaler Verbreitung und Wertschätzung an. Der Versuch selbst aber setzt die Bestrebungen um organisierte nationale Einheit voraus, und wenn, wenigstens in der jüngsten Schicht des Buches, auch noch Kämpfe Davids mitberichtet waren, so wäre für das Sammlungswerk königliche Anregung oder Unterstützung vorauszusetzen. Die Freude an der Einheit des Volkes bezeugt der Titel selbst: Jahwe einigt alle Stämme Israels, auch die Judäer[1]). Also konnten die Benjaminiten am Siege über Jabin, die Gaditen am Siege über Amaleq, die Manassiten am Siege über die Philister sich freuen und begeistern, obwohl der materielle Erfolg für sie gering war und sie an seiner Hervorbringung nicht beteiligt waren. Im Austausch der lokalen Ruhmestraditionen lag ein eminent einigendes Moment, geeignet, das zur Fortführung und Behauptung des nationalen Staatswesens erforderliche israelitische Selbstbewußtsein zu nähren. Der Austausch erblickte seine Berechtigung darin, daß die Befreiungsvorgänge überraschende Analogien, ja ohne weiteres eine Verwandtschaft der Zustände und Voraussetzungen aufwiesen. Gelang es überdies, die Befreiungen selbst als Wirkungen eines einheitlichen letzten Faktors zu begreifen, so konnte dies zur stärksten Sicherung gegen den allzeit bedrohlichen Partikularismus verwendet werden; und welcher Organisator der Einheit hätte sich diese Hilfe entgehen lassen?

Damit soll weder gesagt sein, daß ein Motiv beim Abschluß des Buches der Kriege Jahwes die Verherrlichung Davids gewesen sei — denn diese läßt sich schon kurze Zeit nach ihm nicht ohne Empfehlung seiner Dynastie denken. Dann wären nordisraelitische Stücke in dem

---

[1]) S. ev.-luth. K.-Ztg. 1910 Sp. 437 f. — Der Personenname Joab galt in der Zeit Davids vielleicht als ein mit Jahwe zusammengesetzter, ohne daß die Etymologie es bestätigte; Ableitung von יאב = „Neigung zeigen“ muß wenigstens erwogen werden. S. ferner Schiffer, Beiheft z. Or. Lit.-Ztg. 1905 S. 5.

Buche nicht am Platze gewesen — noch soll damit gesagt sein, die Befreiungskämpfe seien erst nachträglich unter den Gesichtspunkt der Hilfe Jahwes gerückt worden. Denn einerseits läßt sich eine solche Verschiebung gerade an Liedern für den öffentlichen Vortrag schwer vornehmen; andrerseits spielt hier eine geschichtliche Frage herein, die freilich gerne für abgetan erachtet wird, nämlich nach dem Umfange einer jahwistischen Bewegung in der Richterzeit nach Ri. 6, 24—32; I. Sam. 7, 2, für deren Träger man die wandernden Leviten halten könnte. Diese Frage ist aber offenbar mit dem Kerne der vorliegenden Untersuchung nicht mehr verbunden.

Hier sollte nur gezeigt werden, welcher israelitischen Zeit der Gedanke eines Krieges Jahwes vertraut war, wie derselbe näher vorgestellt werden muß, welches demnach der Inhalt eines Buches darüber gewesen sein muß, und welche Überlieferungen — und in welchem Grade jede — wir dafür in Anspruch nehmen können.

Eine Grenze nach der entlegeneren Vorzeit hin ist dem Buche damit nicht gesteckt. Theoretisch könnten Verherrlichungen auch der erstmaligen Landeroberung nicht ausgeschlossen werden, wenn diese, sei es auch nur nachträglich, unter den Gesichtspunkt des Jahwekrieges gerückt werden konnte. Daß der geschichtlich gegebene Gedanke des Jahwekrieges ein anderer ist, konnte wohl zur Genüge nachgewiesen werden. Daher ist es mindestens zweifelhaft, daß schon die Mose-Josua-Zeit in dem Buche mit solchen Poesien vertreten war, wie wir sie am Deboraliede besitzen. In Ex. 15 besitzen wir, so viel hat die oben erwähnte Untersuchung Benders immerhin gelehrt, eine Poesie dieses Schlages nicht.

Sollte sich die hier versuchte Vorstellung vom Buch der Kriege Jahwes empfehlen, so könnte noch ein gewisses Bedenken gegen sie davon hergeleitet werden, daß die Davidische Geschichtschreibung solche Materialien wie die Lieder der Volkssänger anerkannt habe. War sie nicht

darüber hinaus? Konnte sie nicht bereits mit Aufzeichnungen zu Regierungszwecken arbeiten, und sind nicht solche die Unterlage z. B. von II. Sam. 5, 8, 10 u. Ä.? Aber selbst dieses zugestanden, so sind die erwähnten Kriegsberichte, wie allgemein anerkannt, doch nicht mit solchen Staatsakten identisch. Ein Nebenherlaufen volkstümlicher liedförmiger Darstellungen, wobei nochmals auf II. Sam. 19, 36 [1]) verwiesen sei, und auch die Beeinflussung eines Bearbeiters der Staatsakten durch solche kann also nicht für ausgeschlossen gelten.

Besser als in der Gideongeschichte und in Ri. 1 sind die Spuren des Buchs der Kriege Jahwes in den Samuelbüchern erhalten. Um sie zu bestimmen, wurde in der hier angestellten Untersuchung zunächst der Zusammenhang des kriegerischen Volkscharakters und seines Widerhalls in der Volksreligion mit der Geschichte des Volks betont, dann die bisherige Vorstellung vom Buch der Kriege Jahwes an den Quellen, auf die sie sich zu berufen hätte, gemessen, hierauf der Entstehung der Vorstellung vom Jahwekriege nachgegangen, sein Typus einstweilen in Ri. 4 und 5 erkannt und auseinandergelegt, wofür sich noch Parallelen in zwei anderen kriegerischen Beziehungen der Israeliten zu Nichtisraeliten ausfindig machen ließen; hieran schloß sich eine Aufzählung der Kennzeichen des Jahwekrieges unter dem Gesichtspunkt ihrer literarischen Bezeugung im A. T., von hier aus ermöglichten sich die literarischen Folgerungen, zu denen der Gedanke eines „Buchs der Kriege Jahwes“ führt. Aber neben der literarischen Seite hat das Thema auch eine literaturgeschichtliche und eine religionsgeschichtliche [2]). Alle drei, die in Wechselbeziehung zueinander stehen, scheinen zu einer genaueren Erkenntnis durch gegenseitige Beleuchtung einzuladen. Der Jahwekrieg ist die geschichtliche Kulmi-

[1]) Vgl. Gunkel, a. a. O.

[2]) Burney, J. Th. St. 1908 S. 347 f. nimmt einen kananäischen Jahwe an, der nicht der Jahwe des Kriegs gewesen sei.

nation des heiligen Krieges bei den Israeliten und ist nicht unableitbar; seine literarischen Denkmäler zeigen einen charakteristischen Stil; dessen teils geschmacksgemäße, teils durch sein Thema bedingte Merkmale gestatten Aufschlüsse über Inhalt und literarische Nachwirkung des Buchs der Kriege Jahwes. *Wilhelm Caspari.*

Die Wunder Jesu und die Wunder der Rabbinen.

1. Die Evangelien enthalten eine Fülle von Wundergeschichten. In der Beurteilung dieser Wunder geht die sogenannte „positive" und die sogenannte „liberale" Theologie auseinander. Sehr wesentlich zur Klärung dieser Debatte ist der Vergleich der neutestamentlichen Wunder mit denjenigen Wundergeschichten, die sich außerhalb des N. T.s, sowohl in der griechisch-römischen als in der palästinensischen oder sonstigen orientalischen Welt der römischen Kaiserzeit, nachweisen lassen. Ich beschränke mich im folgenden auf die Wunder der Rabbinen, im besonderen der Tannaiten, d. h. der Rabbinen der neutestamentlichen Zeit, der Zeit bis ca. 200 n. Chr. Eine Reihe derartiger Wundertexte liegen vor in meinem Buche „Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters" [1]). Die Absicht des Folgenden ist jedoch nicht, die dort gegebenen Nachweise hier zu wiederholen, sondern die Absicht ist, das dort Dargebotene hier nach einer bestimmten Richtung zu ergänzen, nämlich in bezug auf die Auseinandersetzung mit der sogenannten „positiven" Theologie. Ich habe A. Schlatters Ausführungen über die Wunder Jesu in dessen „Theologie des Neuen Testaments" [2]) I, 1909, S. 260 ff. im Auge, insbesondere folgenden Passus (S. 277 ff.):

---

[1]) Vgl. auch meine Wundertexte in Lietzmanns „Kleinen Texten" Nr. 78 und 79.

[2]) Vgl. ZfwTh. 52, III, 219—231.

„Aus dem Verhalten der zeitgenössischen Frommen und Lehrer ergab sich ein solcher Antrieb (d. h. ein Antrieb zur Produktion von Wunderlegenden) nicht, weil sie nicht als Wundertäter auftraten und nicht als solche verehrt wurden. Daß man von jedem Frommen erwartet habe, er werde Wunder tun, ist eine unhistorische Vorstellung. Niemand drängte Jesus in die Rolle des Wundertäters oder hängte an die Erinnerung an ihn einen Wunderbericht, wenn er sich wie ein Frommer gleich allen andern benahm. Von Hillel, Gamaliel, Jochanan ben Zakkai, Akiba sind keine Wunder überliefert. Was aus dem pharisäischen Kreis als besondere Begnadigung erzählt wird, sind Gebetserhörungen, z. B. am Krankenbett, beim Ausbleiben des Regens oder in anderer Not, wobei sich an einzelne Fromme der Ruf einer besonderen Gebetsmacht heften kann, so daß ihre Fürbitte auch von auswärts eingeholt wird. Dazu kommen Träume, Stimmen, auch weissagende Worte, die ihnen eine besondere Leitung durch Gott vermitteln. Was wir von den jüdischen Exorzisten wissen, unterscheidet sich von den Berichten über Jesus deshalb bestimmt, weil der jüdische Exorzist stets mit dinglichen Mitteln arbeitet, an die die wunderbare Wirkung gebunden wird. Er schreibt sie nicht sich selber zu, sondern der Formel, die er spricht, dem Ring, den er hat, und ähnlichem. Der Zauber ist hier immer dabei. All das geht nicht über das hinaus, was in der Kirche je und je wiederkehrt; es stellt zwar zwischen dem Wunderbericht und dem, was die Zeitgenossen Jesu denken und tun, eine feste Verbindung her, schafft aber zu ihm keine Parallele. Die Art, wie Jesu Handeln beschrieben wird, bleibt hiervon spezifisch verschieden, weil das, was hier ‚Wunderbares' berichtet wird, von denen, die es erleben, nicht getan, sondern nur empfangen wird."

Diese Worte Schlatters, wie überhaupt seine neutestamentliche Theologie, werden gegenwärtig in „positiven" Kreisen einfach deswegen verhältnismäßig wenig Eindruck machen, weil Schlatter es unzweckmäßigerweise unterlassen hat, seinen Gedanken den unerläßlichen Apparat an wissenschaftlichen Beweismitteln beizufügen. Da ich nun aber in dem genannten Buche einiges rabbinische Material jedermann bequem zugänglich dargeboten habe, ist zu vermuten, daß man in Zukunft von „positiver" Seite mit

Schlatters Urteilen an das von mir vorgelegte Material herangehen wird, um die spezifische Eigentümlichkeit der Wunder Jesu zu retten. Diesem Unternehmen möchte ich im folgenden entgegentreten, da m. E. Schlatters Urteile für jeden, der die rabbinischen Wundergeschichten genauer kennt, ein Gemisch von richtigen und falschen Beobachtungen enthalten und im ganzen völlig irreführend sind.

2. Als spezifische Eigentümlichkeit der Wunder Jesu im Unterschied von denen der Rabbinen bezeichnet Schlatter den Umstand, daß Jesus die Wunder tut, daß er dabei aktiv tätig ist, während die Rabbinen die Wunder empfangen, nicht deren eigentliche Täter sind. Nach Schlatter erweist sich also in den Wundergeschichten der Evangelien Jesus als handelnd wie Gott, während in den Wundergeschichten der Rabbinen Gott an den Rabbinen handelt. Ich vermag nicht einzusehen, daß dieser spezifische Unterschied der Wunder Jesu von denen der Rabbinen wirklich besteht. Recht und Unrecht der These Schlatters können wir nur an einer Reihe konkreter Beispiele abwägen.

Zunächst sei eine Geschichte von der Stillung eines Sturmes vorgelegt[1]):

> Rabban Gamli'el fuhr in einem Schiffe; da erhob sich gegen ihn das stürmende Meer, ihn versinken zu lassen. Da sagte er: mir scheint, daß das nur ist wegen des Rabbi 'Eli'ezer ben Hyrkanos (d. h. weil ich zu dessen Bannung mitgeholfen habe). Da stellte er sich auf seine Füße und sagte: Herr der Welt! aufgedeckt und bekannt ist es vor dir, daß ich (es) nicht zu meiner Ehre getan habe und nicht zur Ehre meines Vaterhauses (es) getan habe, vielmehr zu deiner Ehre, damit sich nicht mehrten die Streitigkeiten in Israel. — Da beruhigte sich das Meer von seiner Heftigkeit.

Dieser Text findet sich im babylonischen Talmud, im Traktat Baba mezia, Blatt 59b. Er ist dort durch die Einführungsformel „es ist überliefert worden“, außerdem

[1]) Vgl. meine „Jüdischen Wundergeschichten“ S. 31 ff.

durch seine hebräische Sprache als tannaitisch gekennzeichnet, stammt also aus neutestamentlicher Zeit. Rabban Gamli'el, d. h. Gamaliel, von dem hier die Rede ist, lebte um 90—130 n. Chr.[1]). In derselben Zeit lebte Rabbi 'Eli'ezer ben Hyrkanos, von dem der Text ebenfalls spricht. Ob wir es in dieser Geschichte mit einem geschichtlichen Ereignis zu tun haben: diese Frage sei jetzt noch ausgeschaltet. Wir nehmen die Geschichte, wie sie ist, und vergleichen sie mit Mk. 4, 35—41. Aus diesem ja jedem leicht zugänglichen Mk.-Text kommt es hier vor allem auf folgende Worte an (Mk. 4, 39—41):

> Und er stand auf[2]) und bedrohte den Wind und sagte zu dem Meer: Schweig, verstumme! Und es beruhigte sich der Wind, und es ward eine große Stille.
>
> Und er sagte zu ihnen: Warum seid ihr so zaghaft? Wie habt ihr nicht Glauben?
>
> Und sie fürchteten sich sehr und sagten zu einander: Wer ist denn dieser, daß Wind und Meer ihm gehorcht?

Auf den ersten Blick scheint es so, als hätte Schlatter mit seinem Urteil recht; denn Rabban Gamli'el betet zu Gott, und die Folge dieses Gebetes ist, daß sich das Meer beruhigt. Jesus aber bedroht Wind und Meer und ruft dadurch anscheinend selbst die Stillung des Sturmes hervor. Er erscheint als der Gebieter über Wind und Meer, Rabban Gamli'el dagegen nicht. Um einiger für den Vergleich wichtiger Einzelheiten willen sei, ehe wir noch genauer zusehen, ob Schlatter wirklich recht hat, eine zweite Sturmstillung dargeboten, die im jerusalemischen Talmud, Traktat Berachot IX, 1 (ed. Crotoschin 1866, S. 13b), zu lesen ist. Sie lautet:

> Es hat gesagt Rabbi Tanḥum'a:
>
> Es geschah betreffs eines heidnischen Schiffes, das eine Seereise machte auf dem großen Meer, und es war in ihm

---

[1]) Es ist also wahrscheinlich nicht Gamaliel I, der Lehrer des Paulus, gemeint.

[2]) Vgl. in dem eben zitierten Text: „da stellte er sich auf seine Füße“.

ein jüdisches Kind. Da stand auf gegen sie ein großer Sturm im Meere, und es stand auf jeder einzelne von ihnen und begann seinen Götzen emporzuheben mit seiner Hand und (ihn) anzurufen. Aber er nützte (sich damit) nichts. Als sie sahen, daß sie (sich damit) nichts nützten, sagten sie zu dem Juden: Mein Sohn, steh auf, rufe zu deinem Gott; denn wir haben gehört, daß er euch antwortet, wenn ihr zu ihm schreit, und er (ist) stark. Sofort stand das Kind auf mit seinem ganzen Herzen (d. h. sehr bereitwillig) und schrie (zu Gott), und der Heilige — gepriesen sei er — nahm von ihm an sein Gebet, und es schwieg das Meer.

Rabbi Tanḥum'a lebte um 350 n. Chr. Obwohl die Geschichte hebräisch verfaßt ist, könnte sie also nicht älter sein als 350 n. Chr., vorausgesetzt, daß Rabbi Tanḥum'a, was möglich wäre, als ihr Autor und nicht als ihr Tradent in Betracht kommt. Möglich wäre aber auch, daß Rabbi Tanḥum'a nur ihr Tradent ist. Dann könnte die Geschichte schon aus tannaitischer Zeit stammen. Diese Geschichte ist der biblischen Erzählung insofern ähnlicher als die von Rabban Gamli'el erzählte, als hier die Not, die durch den Sturm hervorgerufen wird, geschildert wird. Auch der Ausdruck „es schwieg das Meer" erinnert an Jesu Wort: „Schweig, verstumme!" Der Haupteindruck ist auch hier wieder auf den ersten Blick verschieden von dem der biblischen Geschichte; denn auch hier betet der jüdische Knabe zu Gott, der dann „sein Gebet von ihm annimmt" und den Sturm beseitigt.

Trotzdem glaube ich nicht, daß Schlatter recht hat, wenn er solche Geschichten als „spezifisch" verschieden von der biblischen Geschichte bezeichnet, um damit sagen zu wollen, daß dieser Befund uns nötige, die biblische Geschichte für ein wirklich geschehenes Wunder zu halten, die jüdischen Erzählungen aber für Legende.

Man muß nämlich folgendes bedenken: Jesus bedroht Mk. 11, 14. 23 einen Feigenbaum, also auch, wie Meer und Wind, ein nach unseren Begriffen nicht in derselben Weise

belebtes Ding, wie etwa ein Mensch oder ein Tier es ist. Er sagt ferner Mk. 11, 23, daß jemand, der glaubt, einem Berge befehlen könne, er solle sich ins Meer stürzen, und Lk. 17, 6, daß man einer Sykomore befehlen könne, sich zu entwurzeln, falls man „Glauben habe wie ein Senfkorn". Mit diesen Aussagen Jesu vergleiche man, was im babylonischen Talmud an der angeführten Stelle Baba mezia 59 b von Rabbi 'Eli'ezer ben Hyrkanos zu lesen ist[1]): Auf das Wort dieses Rabbinen hin entwurzelt sich ein Johannisbrotbaum und pflanzt sich 100 Ellen weiter wieder ein. Auf sein Wort hin tritt ein Wasserkanal zurück und neigen sich die Wände des Lehrhauses. An dieser Stelle heißt es wörtlich:

> Da neigten sich die Wände des Lehrhauses (und drohten) zu fallen. Da fuhr sie an Rabbi Jehoschu'a, er sagte zu ihnen: Wenn die Schüler der Weisen einander besiegen in betreff der Halacha, was geht das euch an? Da fielen sie nicht wegen der Ehre des Rabbi Jehoschu'a, und sie stellten sich nicht aufrecht wegen der Ehre des Rabbi 'Eli'ezer, und noch jetzt stehen sie geneigt da.

Auch b. Joma 39 b[2]) ist hier zu vergleichen. Dort heißt es in einer tannaitischen Überlieferung:

> Die Tore des Tempels öffneten sich von selbst, bis daß sie Rabban Johanan ben Zakk'ai anfuhr. Er sagte zu ihm: Tempel, Tempel, warum ängstigst du dich? Ich weiß von dir, daß du schließlich zerstört werden wirst, und längst weissagte über dich Zacharja, Sohn 'Idd'os (Zach. 11, 1): „Öffne, Libanon, deine Tore, und es verzehre Feuer deine Zedern."

Das „anfahren" oder „bedrohen", hebr. גָּעַר, ist dasselbe wie das *ἐπετίμησε* Mk. 4, 39.

Aus diesen Tatsachen schließe ich folgendes: die Rabbinen pflegten gelegentlich Dinge als lebendig zu behandeln, die nach unseren Begriffen nicht in derselben Weise wie Menschen oder Tiere behandelt werden können.

---

[1]) und zwar auch mit der tannaitischen Einführungsformel!

[2]) d. h. babylonischer Talmud, Traktat Joma, Blatt 39 b.

Sie huldigten einer Auffassung, die man als eine Art Allbeseelung bezeichnen könnte. Die Rabbinen haben danach wunderbare Kräfte, eine eigenartige Macht über die Dinge. Bei Jesus finden wir genau dasselbe; denn Johannisbrotbaum, Sykomore, Tempeltor, Berg: das ist alles sachlich genau das Gleiche. Sogar der terminus technicus „bedrohen“ kehrt bei Jesus und den Rabbinen für solche Fälle wieder.

Daraus ergibt sich für mich folgender Schluß: Die Sturmstillungsgeschichten, die ich angeführt habe, könnten im Talmud genau ebenso lauten wie die Mk.-Geschichte. Es könnte im Talmud zu lesen sein: „da bedrohte Rabban Gamli'el das Meer, und es ward ganz still.“ Jesus tut mit dem Bedrohen von Wind und Wellen genau dasselbe wie Rabbi Jehoschu'a den Wänden des Lehrhauses gegenüber und Rabban Joḥanan ben Zakk'ai dem Tempeltor gegenüber. Einen „spezifischen Unterschied“ vermag ich hier nicht wahrzunehmen. Wenn sich demnach Schlatter darauf berufen wollte, daß doch aber eine derartige Sturmstillungsgeschichte, wie ich sie postuliere, nicht tatsächlich vorliege, so würde ich sagen: jeden Tag könnte im Talmud oder Midrasch genau die gleiche Sturmstillungsgeschichte aufgewiesen werden. Vielleicht findet sich bei systematischem Suchen eine genau gleiche Geschichte. Selbst wenn das aber nicht der Fall wäre, würde mich das in meinem Urteil nicht beirren; denn so liegen doch die Dinge nicht, daß die Überreste aus jener Zeit, wie sie Talmud usw. darbieten, in jeder Weise vollständig und erschöpfend sind. Es wäre doch merkwürdig, verlangen zu wollen, daß wir sämtliche mögliche Variationen einer solchen Geschichte aufweisen müßten.

Auch folgendes ist hier noch zu betonen: Jesus führt ausdrücklich seine Macht über die Dinge auf den Glauben zurück, d. h. aber doch nicht auf sich, sondern letztlich auf Gott. Genau die gleiche Meinung haben die Rabbinen von ihrer Wundermacht. Ein solcher Rabbine ist eben

wie Elias, Elisa usw. ein „Gottesmann“. Seine Frömmigkeit bedingt seine Wunderkraft und bedingt die ganz besondere Fürsorge, die Gott ihm zuteil werden läßt. Daß Jesus seine Wunder im „Glauben“ tut, folgt z. B. aus Mk. 11, 22. 23 und Par., ebenso daraus, daß es vor dem Speisungswunder heißt: „Er sah hinauf gen Himmel und sprach das Dankgebet (über dem Brot)“ (vgl. Mk. 6, 41).

Aus alledem folgt nun m. E. zur Beurteilung der Frage nach der Geschichtlichkeit solcher Wundergeschichten folgendes:

Es handelt sich hier um eine religiöse Theorie resp. um eine religiöse Anschauung, die an die Wirklichkeit herangebracht wurde und in der Wirklichkeit ihre Bestätigung suchte und vielfach auch fand, und die andererseits zur Produktion von legendarischen Geschichten führen mußte. Die religiöse Anschauung, die sowohl in den jüdischen Lehrern der Zeit Jesu als im Volke als in Jesus lebte, der ja einerseits Laie war, d. h. nicht zunftmäßiger Rabbine, andererseits aber als Lehrer auftrat, also auch mit ähnlichen Gedanken wie sie, war die: ein wirklich Gläubiger kann alles. Jesus sagt ja das auch ausdrücklich Mk. 9, 23: *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.* Von dieser Theorie aus konnte nun ein solcher Mann, resp. konnte das Volk gelegentlich in der Wirklichkeit eine Bestätigung dieser religiösen Anschauung gewinnen. Das konnte besonders leicht z. B. in der Not des Sturmes oder Regens der Fall sein. Noch bis auf den heutigen Tag liegt ja frommem Denken vielfach der Gedanke nahe, daß man durch Aufhören des Gewitters, des Regens, durch Sonnenschein an einem Tage, an dem man den Sonnenschein zu genießen wünscht, eine Gebetserhörung konstatieren resp. daran die Macht des Glaubens erproben könne. Trat das Gewünschte nicht ein, so schadete das (vgl. das obige Zitat) natürlich „der Ehre“ des betreffenden Rabbis — freilich oft nur für den Augenblick —, man wußte sich aber auch zu helfen in solchem Falle — man konnte ja z. B. sagen, daß Gott

um der Sünde der Umstehenden willen jetzt gerade nicht hören wolle —; trat das Gewünschte ein, so stand natürlich der betreffende Rabbi groß da. Klar ist, daß solche Theorie zur Produktion von Geschichten führen konnte, die niemand erlebt haben kann. Weil man gelegentlich tatsächlich wunderbare Ereignisse erlebte[1]), erzählte man dann auch Geschichten, die zwar der religiösen Anschauungsweise nach genau dasselbe besagten wie jene tatsächlichen Erlebnisse, die aber für jeden nüchterner Denkenden unmöglich und auch nicht tatsächliche Erlebnisse derer sind, die eine solche Geschichte erzählen.

Danach würde sich über die Geschichtlichkeit der Sturmstillungsgeschichte Mk. 4 folgendes ergeben: es spricht alles dafür, daß der Vorgang genau so tatsächlich passiert ist, wie er erzählt wird. In dieser Meinung bestärken die konkreten Einzelzüge der Geschichte. Damit ist nun aber durchaus nicht gesagt, daß Jesu Glaube tatsächlich Macht über Wind und Wellen gehabt hat; denn auf dem See Genezareth, auch auf dem Meer sonst, kann sehr wohl plötzlich aus irgendwelchen Gründen gerade in dem Augenblick eine Stille eintreten, in dem seitens Jesu oder Gamli'els oder eines anderen gebetet wird resp. ein Glaubens- und Gebetswort gedacht oder ausgesprochen wird. Fremdartig berührt uns ja bei alledem die Zuversicht Jesu, wie überhaupt der Rabbinen[2]), auf das tatsächliche Eintreten der Wunderwirkung. Wir würden heutzutage solchen Glaubenswagemut schwerlich haben. Es liegt darin etwas Grandioses, andererseits freilich nach unserem heutigen, doch sicherlich berechtigten, Bewußtsein etwas, was wir, mögen wir noch so „gläubig“ oder „orthodox“ sein, doch nicht als wünschenswert für unseren Glauben bezeichnen können[3]).

---

[1]) resp.: zu erleben meinte.

[2]) Man beachte, daß sich Jesus in dieser Zuversicht durchaus nicht von den Rabbinen seiner Zeit unterscheidet!

[3]) Oder würde etwa ein heutiger „Gläubiger“ wirklich im

Die Geschichtlichkeit des von Rabban Gamli'el erzählten Sturmstillungswunders scheint mir danach auch nicht als unmöglich. Bei dem von Rabbi Tanḥum'a erzählten Wunder habe ich deswegen gegen dessen Geschichtlichkeit Bedenken, weil die gegen das Heidentum gerichtete Tendenz dieser Geschichte und der Mangel konkreterer Angaben bedenklich machen.

Völlig unmöglich ist die Geschichte von dem Verdorren des Feigenbaumes, es müßte denn sein — was ich nicht beurteilen kann —, daß im Orient ein derartiges plötzliches Verdorren eines Feigenbaumes auch sonst vorkommt. Diese Geschichte scheint mir ein Beispiel dafür zu sein, daß die genannte Theorie gelegentlich völlig legendarische Geschichten produzieren kann. Genau ebenso würde ich es beurteilen, wenn von Jesus — was nicht der Fall ist, aber der Fall sein könnte — berichtet wäre, daß er tatsächlich einmal „Glauben, wie ein Senfkorn" angewendet habe, um eine Sykomore zu verpflanzen oder einen Berg ins Meer zu versetzen. Von Rabbi 'Eli'ezer ben Hyrḳanos wird ja derartiges tatsächlich berichtet. Solche Geschichten sind geschichtlich nicht denkbar, so begreiflich sie als Ausfluß einer religiösen Theorie sind.

3. Damit erledigen sich nun schon eine Reihe von Behauptungen Schlatters in der zitierten Stelle. Wer die Wundergeschichten, die ich in meinem Buche „Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters" (1911) darbiete, erwägt, wird erstaunt sein, bei Schlatter zu lesen, daß die Rabbinen „nicht als Wundertäter auftreten und nicht als solche verehrt wurden". Gewiß erwartete man nicht „von jedem Frommen" in dem Sinne Wunder, daß man seine Frömmigkeit bezweifelte, wenn er keine Wunder tat. Es gab hier Unterschiede unter den Rabbinen, so galt

---

Ernst meinen, er könne, wenn er „glaube", die Brücken entbehren und über das Wasser gehen, wie Petrus Mt. 14, 31?!

z. B. Ḥanina ben Dosa in ganz besonderer Weise als Wundermann (vgl. in meinem erwähnten Buche S. 19 ff.), ebenso Ḥoni, der Kreiszieher (vgl. a. a. O. S. 14). Jener lebte um 70 n. Chr., dieser um 100 v. Chr.! Aber man traute doch schließlich jedem Rabbi Wunder zu, auch neigte man sehr stark dazu, an die Rabbinen Wunder anzuhängen. Es wird kaum einen Tannaiten geben, dessen Leben nicht irgendwie legendarisch ausgeschmückt ist. Wenn daher Schlatter sagt: „Von Hillel, Gamali'el, Jochanan ben Zakk'ai, Akiba sind keine Wunder überliefert", so ist das völlig irreführend. Meint hier Schlatter Gamali'el, den Lehrer des Paulus, so ist bei diesem, ebenso wie bei Hillel, zu bedenken, daß wir nur sehr wenige Überlieferungen von diesen beiden Rabbinen haben [1]), andererseits wird aber von Hillel erzählt, daß eine „Himmelsstimme" ihn als „des heiligen Geistes würdig" bezeichnet habe [2]). Schon diese Tatsache beweist, abgesehen von anderem, daß auch schon das Leben Hillels legendarisch ausgeschmückt worden ist. Dasselbe gilt von Jochanan ben Zakk'ai und Rabbi Akiba. Wenn Jochanan ben Zakk'ai den Tempel bedroht, so will diese Geschichte offenbar ein Wunder erzählen, nämlich ein wunderbares Schließen des Tempeltores durch Jochanan. Von Schlatter selbst wird in dessen Buch „Jochanan ben Zakk'ai" (1899, S. 25) zitiert, daß Jochanan den Tod in einer Familie, deren Glieder früh starben, beseitigt, ebenso daß man in Jochanans Zeit Exorzismus ausübte (a. a. O. S. 41 f.), auch ein Strafwunder wird von Jochanan ben Zakk'ai erzählt (a. a. O. S. 48), ebenso Regenwunder (a. a. O. S. 59), auch wird der Sohn des Jochanan ben Zakk'ai durch Ḥanina ben Dosas Gebet geheilt (vgl. meine „Wundergeschichten"

[1]) Vgl. meine Artikel über beide Rabbinen in der im Erscheinen begriffenen Enzyklopädie „Religion in Geschichte und Gegenwart" (Tübingen, Mohr).

[2]) Vgl. Artikel Bathqôl in der Schieleschen Enzyklopädie „Religion in Geschichte und Gegenwart".

S. 20; Schlatter a. a. O. S. 60). Ebenso ist das Leben des Rabbi Akiba legendarisch ausgeschmückt worden (vgl. z. B. mein Buch über die „Wundergeschichten" S. 38 ff.).

4. Wenn Schlatter nun weiter sagt:

„Was aus dem pharisäischen Kreis als besondere Begnadigung erzählt wird, sind Gebetserhörungen, z. B. am Krankenbett",

so hat er dabei folgende Heilungsgeschichte im Auge[1]), die b. Berachot 34b zu lesen und als tannaitisch bezeichnet ist:

Es geschah, daß erkrankte der Sohn des Rabban Gamli'el. Da schickte er zwei Gelehrtenjünger zu Rabbi Ḥanina ben Dosa, damit er für ihn Erbarmen (Gottes, also Heilung) erbitte. Als er (d. h. Ḥanina) sie sah, stieg er hinauf auf den Söller und erbat für ihn Erbarmen. Beim Herabsteigen sagte er zu ihnen: Geht, denn die Hitze ist von ihm gewichen. Da sagten sie zu ihm: Bist du denn etwa ein Prophet? Da sagte er zu ihnen: Ich bin kein Prophet und nicht der Sohn eines Propheten, vielmehr so habe ich eine Tradition: wenn mein Gebet geläufig ist in meinem Munde, so weiß ich, daß ich angenommen bin, wenn aber nicht, so weiß ich, daß ich verworfen bin. Da setzten sie sich und schrieben auf und merkten sich genau jene Stunde. Und als sie zu Rabban Gamli'el kamen, sagte er zu ihnen: Beim Tempeldienst[2])! Ihr habt weder vermindert noch vermehrt, vielmehr so geschah es: in jener Stunde verließ ihn die Hitze, und er forderte von uns zu trinken.

Und wiederum geschah es betreffs des Rabbi Ḥanina ben Dosa, daß er ging, um das Gesetz zu studieren bei Rabban Joḥanan ben Zakk'ai. Und es war krank der Sohn des Rabban Joḥanan ben Zakk'ai. Da sagte er (d. h. Joḥ. ben Zakk'ai) zu ihm: Ḥanina, mein Sohn, erbitte für ihn Erbarmen, damit er lebe. Da legte er (d. h. Ḥanina) seinen Kopf zwischen seine Kniee und erbat für ihn Erbarmen, und er blieb am Leben (wörtlich: lebte). Da sagte Rabban Joḥanan ben Zakk'ai: Wenn wirklich ben Zakk'ai seinen Kopf zwischen seine Kniee den ganzen Tag über gelegt

---

[1]) Vgl. meine „Wundergeschichten" S. 19 ff.

[2]) das ist eine Schwurformel; vgl. die Bergpredigt.

hätte, hätten sie (d. h. man, d. h. Gott)[1]) sich nicht um ihn gekümmert. Da sagte zu ihm seine Frau: Ist denn Ḥanina größer als du? Da sagte er zu ihr: Nein, vielmehr er gleicht einem Knecht vor dem König, ich aber gleiche einem Fürsten vor dem König.

Zu dieser Geschichte haben wir im N. T. Mt. 8, 5 ff., Lk. 7, 1 ff. und Joh. 4, 46 ff. überraschende Parallelen. Es liegt sogar zunächst der Gedanke nahe, daß die genaueste unter diesen Parallelen, Joh. 4, 46 ff., vielleicht die Quelle für die obige rabbinische Geschichte sei. Man ist ja von theologischer Seite rasch bei der Hand, zu behaupten, daß die rabbinischen Überlieferungen vom N. T. abhängig seien. Ich halte das für das hier vorliegende Problem nicht für richtig. Abgesehen von mancherlei Unterschieden im einzelnen ist jedenfalls die chronologische Lage der beiderseitigen Traditionen nicht für die Priorität der neutestamentlichen Erzählung geltend zu machen. Die johanneische Geschichte stammt etwa aus der Zeit um 100 n. Chr., die synoptischen stammen aus der Zeit um 80 n. Chr.; die rabbinische Erzählung redet von Rabbinen, die noch vor 70 n. Chr. gelebt haben, sie wird ausdrücklich als tannaitisch bezeichnet, kann also sehr wohl schon um 70 n. Chr. mündlich vorhanden gewesen sein, vielleicht auch schon sehr bald danach schriftlich. Verkehrt wäre es aber m. E. nun auch umgekehrt zu behaupten, daß die rabbinische Erzählung etwa die Quelle für die johanneische oder synoptische Geschichte gewesen sei. Das Richtige wird vielmehr — dafür sprechen die Unterschiede dieser Geschichten — sein, daß solche Erzählungen völlig unabhängig voneinander sind und nur deswegen einander so sehr ähneln, weil sie derselben Zeit, demselben Ort und Milieu entstammen.

Die Frage ist nun: Läßt sich, wenn man Mt. 8, 5 ff., Lk. 7, 1 ff., Joh. 4, 46 ff. mit der obigen rabbinischen

---

[1]) Vgl. Lk. 16, 9 *δέξωνται*, womit nicht etwa die Freunde gemeint sind!

Wundergeschichte vergleicht, ein „spezifischer Unterschied" wahrnehmen?

Nach Mt. 8, 5 ff. handelt es sich um *ὁ παῖς* eines *ἑκατόνταρχος* in Kapernaum, *ὁ παῖς βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.* Jesus sagt auf die Bitte des Hauptmanns hin: „Ich werde hinkommen und das Kind heilen." Der Hauptmann traut Jesus zu, daß er durch sein Wort eine Fernheilung vollbringen könne. Jesus bezeichnet das als eine Äußerung besonders starken Glaubens. Dann heißt es V. 13:

Und Jesus sagte zu dem Hauptmann: „Gehe hin, es geschehe dir, wie du geglaubt hast."

Und *ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.*

Ich kann nicht finden, daß hier hervorträte, daß Jesus selbst wie Gott die Wundertat vollbringt. Im Gegenteil: es handelt sich immer wieder in dieser Geschichte um den „Glauben". Daß dieser „Glaube" lediglich Jesu und nicht der durch ihn wirksamen Gottesmacht gälte, ist schwerlich die Meinung der Geschichte[1]).

Lk. 7, 1 ff. handelt es sich um den *δοῦλος* eines Hauptmanns in Kapernaum, der *κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν.* Der Hauptmann schickt zu Jesus *πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων,* die für den Hauptmann lebhafte Fürsprache einlegen. Jesus geht mit ihnen. Als er noch fern von dem Hause des Hauptmanns ist, sendet dieser Freunde und gibt demselben Wunsch nach einem Machtwort Ausdruck, wie wir das bei Mt. lesen. Jesus wundert sich über solchen „Glauben". Dann heißt es V. 10:

Und als die Abgesandten in das Haus zurückkehrten, fanden sie den Knecht gesund.

Nach Joh. 4, 46 ff. kommt ein *βασιλικός,* dessen Sohn in Kapernaum krank liegt, zu Jesus und bittet ihn, *ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱόν· ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσ-*

---

[1]) Siehe auch unten, was dort über die Frage gesagt ist, ob die Art, wie der Hauptmann sich Jesu Wundermacht erklärt, identisch ist mit der Art, wie sie Jesus selber erklärt.

κειν. Jesus lehnt ab, und zwar mit dem Wort: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht." Der Vater bittet wieder: „Komm herab, ehe mein Kind stirbt." Darauf sagt Jesus:

πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ.

Unterwegs trifft der Vater seine Knechte, die ihm sagen, *ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ.* Der Vater fragt dann nach der Stunde, in der es besser mit ihm geworden ist. Die Knechte geben ihm die Stunde an, in der ihn *ἀφῆκεν ὁ πυρετός.* Das war genau die Stunde des Wortes Jesu.

Vergleichen wir nun die obige rabbinische Geschichte mit diesen Versionen des N. T.s, so fällt folgendes auf:

1. *ὁ υἱός σου ζῇ* zeigt jüdische Ausdrucksweise. Auch nach der obigen rabbinischen Geschichte soll Ḥanina bitten, „damit er (d. h. der Sohn des Joḥanan ben Zakk'ai) lebe". In der Mischna Berachot V, 5 heißt es:

   Man sagte über Ḥanina ben Dosa: wenn er über den Kranken betete, dann pflegte er (im voraus) zu sagen: dieser lebt, und dieser stirbt.

2. Sowohl Joh. 4 als Berach. 34b handelt es sich um ein Fieber.
3. Jesus sagt Joh. 4: „Geh, dein Sohn lebt"; Ḥanina sagt: „Geht, denn die Hitze ist von ihm gewichen." Wörtlich genau dasselbe wie Ḥanina hätte Jesus Joh. 4 sagen können, ebenso wie Ḥanina laut dem obigen Mischnazitat genau wörtlich dasselbe hätte sagen können wie Jesus Joh. 4.
4. Sowohl Joh. 4 als Mt. 8 und Berach. 34b wird besonders betont, daß genau in der *ὥρα*, Stunde, in der der Wundermann das erlösende Wort spricht, die Heilung erfolgt. Tatsächlich vollbringt also hier Ḥanina genau dasselbe wie Jesus: eine plötzliche Heilung durch ein Machtwort.
5. Sowohl Joh. 4 als Mt. 8 und Lk. 7 handelt es sich um eine Fernheilung.

Danach möchte ich besonders betonen, daß also Ḥanina genau dasselbe wie Jesus und auch in genau derselben Art vollbringt.

Wenn nun trotzdem Schlatter sagen würde: Ja, aber in der rabbinischen Geschichte wird doch ausdrücklich das Wunder als „Gebetserhörung" hingestellt, während das in den obigen neutestamentlichen Stellen nicht der Fall ist, so würde ich sagen:

Einmal ist zunächst noch einmal scharf im Auge zu behalten, daß ein „spezifischer Unterschied" zwischen dem Wunder Jesu und dem des Ḥanina insofern absolut nicht besteht, als beide genau dasselbe vollbringen: eine Fernheilung eines Fieberkranken, und zwar durch genau dasselbe Wort.

Ferner ist zu sagen:

In den neutestamentlichen Versionen dieser Wundergeschichten wird Jesus nicht gefragt: „Wie kannst du so etwas sagen?" Vielmehr gibt der Hauptmann, also ein Nichtjude, von sich aus eine Erklärung des Wunders, wie sie ihm plausibel ist. Jesus selber aber deutet Mt. 8 an, daß der „Glaube" solche Wunder tut, d. h. er würde schließlich dieselbe Erklärung dafür wie die Juden seiner Zeit geben: *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.* Jesu Art ist es nicht, von seinem inneren Leben viel zu reden. Vergleicht man aber die oben behandelten Äußerungen über den Wunderglauben, so sieht man, daß auch bei ihm der „Glaube", also das Gebet, den Wundern zugrunde liegt. Einen „spezifischen" Unterschied kann ich also hier nicht zwischen dem Wunder Jesu und dem des Ḥanina entdecken. Der Unterschied ist lediglich der, daß bei dem einen das Gebet auf dem Söller (vgl. Apostelgesch. 10, 9) ausdrücklich erwähnt wird, während bei Jesus das Gebet manchmal (siehe oben) ebenfalls ausdrücklich hervorgehoben wird, manchmal stillschweigende, selbstverständliche Voraussetzung ist — genau wie sonst bei den Rabbinen; denn von R. 'Eli'ezer ben Hyrḳanos, R. Je-

hoschu'a und Johanan ben Zakk'ai wird an den oben zitierten Stellen auch nicht ausdrücklich gesagt, daß sie vor dem Wunder gebetet haben. Jesu Wunder sind genau so „Gebetserhörungen“ wie die Wunder der Rabbinen.

Man beachte noch folgendes:

Einen Mann, der sagen kann: „Geht, die Hitze ist von ihm gewichen“, sehen die Leute damals an als „einen Propheten“. Sie denken dabei an Elias, Elisa, Mose usw. Hiermit ist aus dem N. T. zu vergleichen: Mt. 16, 14 u. Par., Mt. 21, 11. 46, Lk. 7, 16 (nach der Auferweckung des Jünglings zu Nain), Lk. 9, 8.

Die Frage wäre nun auch hier wieder: Wie ist über die Geschichtlichkeit der rabbinischen sowohl als der angeführten neutestamentlichen Geschichten zu urteilen? Die angeführten Heilungen des Hanina ben Dosa zeigen mancherlei konkretes Detail. Die Hauptfrage wäre: Ist es denkbar, daß genau in derselben Stunde, in der das Wort des Hanina erfolgte, auch das Fieber von dem Sohn des Rabban Gamli'el gewichen ist? Ich glaube, daß das denkbar ist. Man erwäge: sowohl der kranke Sohn als Rabban Gamli'el erwarteten von der Sendung an Hanina Heilung und werden sicherlich gewußt haben, wann die Boten die Unterredung mit Hanina haben konnten. Es kommt auch bei uns häufig vor, daß schon die bloße Überzeugung, daß zum Arzt geschickt ist, den Zustand des Kranken bessert. Faßt man sie als Suggestionswirkung auf, so ist m. E. sehr wohl die rabbinische Geschichte als geschichtlich zu begreifen [1]).

Wie steht es nun mit den drei neutestamentlichen Versionen?

Ich halte es für wahrscheinlich, daß alle drei Überlieferungen dieselbe Geschichte zum Gegenstand haben. Wer die rabbinischen Überlieferungen kennt, weiß — vgl. z. B. die Paralleltexte in meinen „Jüdischen Wunder-

---

[1]) Vgl. „Wundergeschichten“ S. 22.

geschichten" S. 9 ff., S. 41 ff. —, daß das synoptische Problem allein von den rabbinischen Überlieferungen aus richtig beurteilt werden kann. In der rabbinischen Literatur ist es etwas ganz Geläufiges, daß dieselbe Tradition an ganz verschiedenen Stellen mit allerlei Übereinstimmungen und Verschiedenheiten vorkommt, die man letztlich aus der frei schaltenden mündlichen Überlieferung erklären muß. Wie wenig unbedingter Verlaß auf die Einzelheiten solcher Geschichten am Platze ist, zeigt ein Vergleich der drei Versionen: das Einzige fast, was völlig übereinstimmt, ist, daß es sich um einen Nicht-Juden militärischen Ranges aus Kapernaum handelt, und daß Jesus eine Fernheilung durch ein Machtwort vollzieht. Mt. und Lk. stehen sich in dieser Geschichte näher als beide dem Joh. Das Machtwort, das Jesus gesprochen haben soll, wird bei Mt. anders als bei Joh. berichtet, bei Lk. überhaupt nicht. Wenn es richtig ist, was in Lietzmanns Kommentar zu Mt. 8, 7 behauptet wird, daß hier die Worte Jesu als Frage aufzufassen sind: „Ich soll kommen und ihn heilen?", so würde zwischen den drei Versionen auch insofern eine Übereinstimmung bestehen, als Jesus nicht sofort geneigt ist, die Heilung zu vollziehen. Die Hauptfrage würde ich auch hier genau wie für die obige rabbinische Wundergeschichte beantworten, nämlich so: das Wunder ist auch im N. T. als Suggestionswirkung begreiflich. Diese Nicht-Juden werden, zumal es sich um einen höheren Militär handelt, also um eine nicht alltägliche Persönlichkeit, die sich an Jesus wendet, ebenso auf die Wirkung ihrer Bitte gespannt gewesen sein wie der Vater selbst und der Sohn resp. Knecht. Alle Prädispositionen zu Suggestionswirkungen waren also gerade hier vorhanden.

Es sei noch folgende Bemerkung gestattet: Ist es nicht für unsere gegenwärtige neutestamentliche Forschung[1])

[1]) Vgl. P. Fiebig, Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart. 1909.

charakteristisch, daß weder in Lietzmanns noch in Zahns Kommentar obige rabbinische Parallele auch nur erwähnt wird?

5. Über die jüdischen Exorzisten sagt Schlatter in dem oben zitierten Passus, daß deren Exorzismen sich deswegen „bestimmt von den Berichten über Jesus unterscheiden, weil der jüdische Exorzist stets mit dinglichen Mitteln arbeitet, an die die wunderbare Wirkung gebunden wird. Er schreibt sie nicht sich selber zu, sondern der Formel, die er spricht, dem Ring, den er hat, und ähnlichem. Der Zauber ist hier immer dabei.“ Schlatter denkt hier u. a. an Josephus, Jüd. Altert. VIII, 2, 5[1]), wo der jüdische Exorzist in Gegenwart des Vespasian dem Besessenen „einen Ring unter die Nase hielt, in dem eine von den Wurzeln eingeschlossen war, welche Salomo angegeben hatte“. Nach Apostelg. 19, 13 bedienten sich jüdische Exorzisten zur Beschwörung von Besessenen des Namens Jesu, was übrigens bei Wundertaten die Apostel nach Apostelg. 3, 6 auch getan haben! Bei Jesus finden wir in den Dämonenheilungen allerdings keine dinglichen Mittel. Aber wir finden hier das „bedrohen“ durch ein Machtwort, das Anrufen des Geistes: „Fahre aus, unreiner Geist, aus dem Menschen“, Mk. 5, 8. Wir lesen Mk. 7,32 ff. von „dem Legen der Finger in die Ohren“, von „Speichel“ und „Anrühren der Zunge“, ebenso Mk. 8, 23 von „Speichel“; auch Mk. 9, 25 hat man den Eindruck, daß das feierliche „Bedrohen“ unter genauer Bezeichnung des „Geistes“ und mit der Aussage sowohl des „Fahre aus“ als des „Kehre nicht wieder zurück“ einen formelhaften Charakter hat, und zwar insofern, als es nach Josephus, a. a. O., vor allem auch darauf ankommt, die „Geister“ so zu bannen, „daß sie nie mehr zurückkehren“. Joh. 9, 6 macht Jesus aus dem Speichel und aus Erde sogar einen πηλός,

---

1) Vgl. meine „Wundergeschichten“ S. 86 f.

den er auf die Augen des Blinden legt! Man vergleiche ferner in der Vita des Apollonius von Tyana die Stelle IV, 20[1]), wo Apollonius den Dämon lediglich durch „scharfe und zornige Blicke“ und durch „Sprechen voll Zorn“ austreibt. Aus alledem folgt, daß von einem „spezifischen“ Unterschied der Exorzismen Jesu von den jüdischen oder heidnischen seiner Zeit nicht die Rede sein kann. Allerdings treten bei Jesus dingliche Mittel, auch Formeln, zurück, aber sie fehlen nicht, wie andererseits bei Juden und Heiden gelegentlich allein die Macht des Suggestionswortes, nicht die Macht einer Formel oder eines Zauberdinges bei Exorzismen in Anwendung kam. Interessant ist, daß Schlatter von „einer festen Verbindung“ redet, die durch die jüdisch-hellenistischen Exorzismen zu den Taten Jesu „hergestellt werde“. Diese „feste Verbindung“ besteht aber darin, daß Jesus — genau dasselbe tut wie die Exorzisten seiner Zeit (nur unter relativ, aber nicht absolut, nicht „spezifisch“, größerem Zurücktreten dinglicher Elemente), was er ja übrigens selbst gesagt hat; denn nach Mt. 12, 27 treibt Jesus die Dämonen aus *ἐν πνεύματι θεοῦ*, und die *υἱοί* der Pharisäer tun nach seiner eigenen Aussage genau dasselbe! Er spricht ihnen das Austreiben der Dämonen *ἐν πνεύματι θεοῦ* durchaus nicht ab. Ich kann also hier keine „spezifischen“, sondern nur relative Unterschiede sehen.

6. Alle diese Nachweise werden genügen, um deutlich zu machen, wie irreführend Schlatters obiger Passus aus dessen neutestamentlicher Theologie ist. Es läßt sich nicht festhalten, was die „positive“ Theologie so sehr gern möchte, einen „absoluten“ oder „spezifischen“ Unterschied zwischen Jesu Wundern und den Wundern der Rabbinen und Hellenisten zu behaupten. Gerade die Wunder Jesu sind ein Beweis dafür, daß auch Jesus ein

---

[1]) Vgl. meine „Wundergeschichten“ S. 67 ff.

Kind seiner Zeit war, und daß das N. T. die Spuren seiner Zeit an sich trägt. Heutzutage verkennen wir allerdings nicht die Macht der Persönlichkeit, das Grandiose des Glaubens, das Große und Gewaltige, das in Jesu Wundertaten liegt, aber wir können solche Geschichten unmöglich wie Schlatter als „Bericht“ von den „Legenden“ scheiden, sondern müssen darin zum Teil Legenden, zum Teil Erzählungen sehen, die, wie die Dämonenaustreibungen, mit einem Glauben an „Geister“ zusammenhängen, den wir nicht in dieser Weise teilen können, und die andererseits Suggestionswirkungen darstellen oder als „Gebetserhörungen“ ihr Recht für das religiöse Bewußtsein haben resp. auf mehr zufälligem Zusammentreffen von Naturvorgängen und dem Wunsch nach sinnenfälliger Erhörung beruhen. Auf alle Fälle wird unser Verständnis der neutestamentlichen Wundergeschichten nur dann auf eine solide Basis gestellt werden können und daher auch die Debatte zwischen „positiver“ und „liberaler“ Theologie dann fruchtbar und förderlich gestaltet werden können, wenn man in Zukunft das Material energisch vermehrt, das ich in meinen „Jüdischen Wundergeschichten“ und meinen Textsammlungen in Lietzmanns „Kleinen Texten“, Nr. 78 und 79, zu sammeln und zu bearbeiten begonnen habe. Es ist doch eigentlich merkwürdig, daß bisher noch keine große, umfassende, systematische Monographie über die Wundergeschichten der römischen Kaiserzeit, sowohl die rabbinischen als die sonstigen (hellenistischen, indischen usw.), existiert. Dies Buch wird geschrieben werden müssen. Bisher stand die Theologie dem biblischen Wunderproblem mit viel zu wenig Kenntnissen gegenüber. Es ist so, wie Wellhausen einmal gesagt hat: der „homo unius libri“, so vortrefflich er sein mag, kann uns in biblischen Fragen nicht weiter bringen. Die Theologie ist aber, das mögen die vorstehenden Ausführungen auch Arthur Drews zeigen, auf dem besten Wege, geschichtliche Probleme mit geschichtlichen Mitteln und so zu behandeln, daß der leidige

Unterschied zwischen „positiv“ und „liberal“ verschwindet und die einzige Parole der theologischen Arbeit bleibt: „wissenschaftliche Theologie“. *Paul Fiebig.*

Literarische Rundschau.

Die literarische Rundschau beabsichtigt nicht, ein erschöpfend vollständiges Verzeichnis aller erschienenen Arbeiten zu bringen, sondern wird nur eine sorgfältige Auswahl der wichtigeren Arbeiten geben.

Neues Testament.

***Barth**, Einleitung in das N. T.* 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. 11. VI, 488 S. 7 Mk., geb. 8 Mk. — Die Notwendigkeit der neuen Auflage zeigt, daß das Buch einem Bedürfnis entsprach und seine Liebhaber gefunden hat. Es hat in der Tat neben den Werken von Zahn, B. Weiß und Jülicher seinen selbständigen Wert. In schlichter, gut verständlicher Sprache führt es in die Schriften und in die Probleme ein und vertritt einen konservativen Standpunkt, der doch gegenüber Zahn und Weiß seine Unabhängigkeit wahrt. Als ausreichende Einleitung ist es freilich nicht anzusehen; es kann und will wohl auch keinen Studenten von dem Studium Zahns und Jülichers entbinden. Sein Vorzug ist auch sein Mangel. Es bringt nicht genug gelehrten Stoff und stellt die kritischen Probleme zu harmlos dar, nimmt ihre Lösung zu leicht. Es ist die beste Einleitung für den Anfänger, der Zahns oder Jülichers Buch noch nicht zu verdauen vermag. Womit nicht gesagt sein soll, daß nicht auch der Mitforscher aus ihm lernen, manche selbständige Lösung und manche glückliche Formulierung ihm entnehmen könnte. In der neuen Auflage ist manches verändert und zugefügt. Eine wesentliche Verbesserung ist in der Zufügung von Literaturangaben zu sehen; für eine dritte Auflage wäre zu erwägen, ob nicht den Literaturangaben gelegentlich kurze Bemerkungen zur Charakterisierung beigegeben werden könnten; S. 16 z. B. ahnt der Anfänger nicht, daß da umfangreiche gelehrte Werke mit populären Skizzen sich mischen. Nun seien noch kleine Anstöße angemerkt, die mir bei der Lektüre auffielen. Auf S. 36 und S. 87 werden Anschauungen von Clemen widerlegt, die dieser selbst aufgegeben hat. Spittas Römerbriefhypothese hätte S. 63 deutlicher ausgeführt, ebenso seine Jakobushypothese S. 153 ernster genommen werden sollen. Die Auffassung von Akt 28, 21 ff. auf S. 59 scheint mir unmöglich;

der Bericht ist legendarisch. Ungenügend scheinen mir noch immer die Argumente des Vf.s bei seiner Verteidigung der entscheidenden Traditionen: Echtheit der Pastoralbriefe, der Apg. und sämtlicher johanneischer Schriften; hier sind die Schwierigkeiten, die die Tradition schier erdrücken, nicht recht zur Geltung gekommen. Bedenken habe ich gegen die Überschrift: „Briefliteratur unter paulinischem Einfluß"; unbedingt könnte ich sie für keine der betr. Schriften billigen. Die Auffassung des Jak. wird der Eigenart dieser Schrift nicht ganz gerecht. S. 154 ist das Wort „Vorwurf" nicht glücklich gewählt. In § 24 sind die Schwierigkeiten nicht recht gewürdigt, die die Annahme einer gemeinsamen Redenquelle für Mt. und Lc. doch auch hat. In der Literatur zu § 25 vermisse ich das Werk von Zeller. Die Notiz des Papias über Mt. ist mir S. 186 viel zu günstig beurteilt; vgl. ZntW. 1911, S. 153 f. Die Bezeichnung des Lieblingsjüngers ist m. E. ehrend und selbstbewußt genug (gegen S. 291). Natürlich mußten S. 319 die ironischen Anmerkungen eines Kalthoff und Drews gegen den angeblichen „historischen Jesus", der nie gelebt hat, eingetragen werden. Der Logos Philos ist S. 321 einseitig gefaßt; gerade was ihn mit Joh. verbindet, ist nicht angegeben. Kühn ist die Erklärung der johanneischen Monotonie S. 320! Die Beobachtungen von Leipoldt und mir zur Apc hätten S. 351 ausführlichere Würdigung verdient. Mit einer erfreulichen Bemerkung möchte ich schließen: fast überall kann ich mit dem Vf. da übereinstimmen, wo er die übliche Annahme literarischer Entlehnungen ablehnt. *Wi.*

H. Holtzmann (†), *Die Entstehung des N. T.* 2. Aufl. Tübingen, Mohr. 11. (Religionsgesch. Volksb. I, 11.) 44 S. 0,50 Mk. — Die kleine Schrift, aus einem Vortrag hervorgegangen, ist in ihrer neuen Gestalt von dem Verstorbenen durch zahlreiche Veränderungen und Zusätze bereichert worden. Sie ist ein schönes Zeugnis für die Kunst des Vf.s, schwierige Vorgänge gemeinverständlich und doch geistvoll zu zeichnen. Nachdenklichkeit verlangt sie allerdings von dem Leser. Im ganzen gibt sie eine Anschauung wieder, die heute weithin gebilligt wird. Nur in mehr oder weniger wichtigen Nuancen geht man wohl noch auseinander. So würde ich mehr betonen, daß die apostolischen Briefe doch Amtsschreiben sind und gelegentlich ausdrücklich die apostolische Autorität geltend machen, sodann, daß die Offenbarung des Johannes sogar als kanonisches Buch angesehen sein will. H. geht aus von dem unbestrittenen Charakter des Urchristentums als einer Buchreligion, zeichnet so-

dann das neue Buch des Christentums, deckt die Beziehungen zwischen Kanon und Kirche auf, erzählt von dem werdenden und dem fertigen Kanon und gibt zuletzt der protestantischen Stellungnahme Ausdruck mit der feinen Schlußwendung: Das Christentum wird immer Buchreligion bleiben müssen, aber seine Theologie soll Wissenschaft von einer Buchreligion ohne jede Buchmythologie sein. *Wi.*

C. Barth, *Die Interpretation des N. T.s in der valentinianischen Gnosis* (TU. XXXVII 3). Leipzig, Hinrichs. 11. 118 S. 4 M. — Die Vfin. untersucht zunächst die Quellen der valentinianischen Exegese, besonders die bei Clem. Alex. aufbewahrten Fragmente, bei den Excerpten beschränkt sie die Clemenszitate auf 8 und 17[b] und findet durch einen Vergleich mit Irenäus die Hypothese gestärkt, daß in 1—65 ein Werk des Ptolemäus zugrunde liege, das auch Irenäus benutzte. Leider hat es die Vfin. unterlassen, sich mit der eindringenden Arbeit von O. Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer (I die Excerpta ex Theodoto und Irenäus), ZntW. 1908, auseinanderzusetzen. In den Eclogae weist sie 1—20 die Bruchstücke einer Homilie über die Schöpfung nach. Hierauf stellt sie die Zitationsformeln zusammen — es überwiegt die persönliche Einleitung (der Soter, der Apostel spricht u. dgl., nicht die „Schrift") —, danach die Textformen; tendenziöse Varianten sind nur in geringer Zahl zu finden. Der letzte und umfassendste Hauptteil ist den Prinzipien und der Methode der valentinianischen Exegese gewidmet. Hier wird an den einzelnen Beispielen gezeigt, wie die Gnostiker die in den Evglien beschriebenen Heilstatsachen soteriologisch ausdeuteten, in die Gleichnisse und in andere Herrenworte, auch in Aussprüche des Paulus ihre fremdartige Mythologie hineinpreßten; zugleich erhellt, wie sie diese allegorische Exegese im Zusammenhang mit ihrem ganzen Lehrsystem zu rechtfertigen suchten. Die klar disponierte und sorgfältig ausgearbeitete Studie ist ein guter Beitrag zum Verständnis der Gnosis und zur Geschichte der Bibelexegese. *Wi.*

H. Holtzmann (†), *Praktische Erklärung des I. Thess.*, neu herausgegeben von E. Simons. Tübingen, Mohr. 11. X u. 163 S. 2,50 Mk. — Es ist sehr erfreulich, daß Simons diese gehaltvollen, von kurzer wissenschaftlicher Orientierung ausgehenden, das moderne Gemüt kräftig erbauenden Auslegungen, einem Wunsch des Verstorbenen folgend, von H. selbst noch überarbeitet, in Buchform neu herausgegeben hat. Sie erschienen einst in der Zeitschr. f. prakt. Theol. 1880, 1882, 1884 und 1886; nun sind sie in ihrer neuen Form allgemein zugäng-

lich gemacht. Praktische Bibelerklärungen auf modern-wissenschaftlicher Grundlage sind heutzutage recht notwendig, für Theologen wie für Bibelleser überhaupt. Dies Buch ist ein Muster dieser Literatur, ausgezeichnet durch feinsinnige Anwendungen und Eintragungen, durch offene Erklärung bei fremder Denkweise des Apostels, durch klare und warmherzige Ausbreitung des religiösen Gehalts. Simons schrieb ein lesenswertes Vorwort. *Wi.*

***Weber**, Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11.* Leipzig, Deichert. 11. 108 S. 2,40 Mk. — Diese „D. Martin Kähler in tiefer Verehrung und Dankbarkeit“ gewidmete Schrift des inzwischen nach Bonn berufenen Halleschen Privatdozenten will „ein Beitrag zur historisch-theologischen Würdigung der paulinischen Theodizee“ sein, beschränkt sich aber, wie der Titel besagt, auf die berühmten drei Kapitel des Röm. In gründlichster Weise behandelt W. zunächst die bisherigen Erklärungsversuche, wobei er fünf Auslegungsmethoden unterscheidet, die prädestinatianische, die indeterministische Auslegung, die Theorie der doppelten Betrachtung, die heilsgeschichtliche Erklärung und das Prinzip des praktisch-aktuellen Verständnisses. Der letzte Gesichtspunkt bestimmt die Auslegung des Vf.s. Danach hat Cap. 9 in seiner grundlegenden Ausführung nur vorbereitenden Charakter und will noch keine allgemein gültigen Sätze bringen. So versucht ereine scharfsinnige Reproduktion des Gedankengangs der Theodizee: in 9, 6—29 wird der rechte Standpunkt erarbeitet (völlige Beugung des Gläubigen unter die Souveränität Gottes), in 9, 30 bis 10, 21 der Tatbestand erörtert, in 11 die eigentliche Lösung des Problems gegeben. Es schließt sich eine theologische Betrachtung an, die die Bedeutung der Theodizee im Zusammenhang des Röm. und der paulinisch-urchristlichen Religion überhaupt zu würdigen sucht. Freilich kann ich dem Hauptpunkt W.s nicht zustimmen. Wir kommen bei Röm. 9—11 nicht um das Zugeständnis herum, daß P. widerspruchsvolle Anschauungen in vollem Ernst nebeneinander setzt, indem er, verschiedenen praktischen Tendenzen folgend, einmal den jüdischen Gott der Souveränität und Willkür, darauf den christlichen Heilsgott mit seiner allumfassenden Gnade sich vor Augen hält. *Wi.*

***H. J. Holtzmann** (†), Lehrbuch der Neutest. Theologie.* 2. Aufl. 1. Bd. XX und 580 S., 2. Bd. XV u. 614 S. Tübingen, Mohr. 11. 24 Mk., geb. 27 Mk. — ***P. Feine**, Theologie des N. T.* 2. Aufl. Leipzig, Hinrichs. 1911. 731 S. 12,50 Mk., geb. 14,50 Mk. — ***H. Weinel**, Biblische Theologie des N. T.* (Grundriß der Theol.

Wissenschaften III 2). Tübingen, Mohr. 11. XV u. 603 S. 9 Mk., geb. 10 Mk. Besondere Besprechung der drei Bücher vorbehalten. *Wi.*

***Metzger**, Der Begriff des Reiches Gottes im N. T.* Stuttgart, Evang. Gesellschaft. 10. 312 S. 3 Mk. — Eine sorgfältige Untersuchung eines schwäbischen Biblizisten auf sicherer exegetischer Grundlage. Nachdem der Vf. zunächst seinen Standpunkt in der Evangelienfrage festgestellt — er akzeptiert die Marcushypothese, aber verwirft die Spruchquelle, faßt Joh. als Ergänzung zu den Vorgängern und betont die Berührungen mit ihnen — und kurz den Gebrauch des Begriffs des R. G. in der außerkanonischen jüdischen Literatur (also Daniel ausgeschlossen!) beschrieben hat, untersucht er nach exegetisch-geschichtlicher Methode die Verwendung des Begriffs bei Joh. dem Täufer, in der Verkündigung Jesu in ihren verschiedenen im ganzen nach Mt. zu fassenden Stufen, in Apg., der Briefliteratur und in der Offb. Er findet einen durchgängigen Grundbegriff: R. G. im N. T. ist ein durch Gottes Kraft und Initiative herbeizuführender Zustand, der sich in dem Wirken und dem Heilswerk Christi auf Erden anbahnt, im Lauf der Kirchengeschichte weiter durchsetzt und am Ende vollendet wird; die Auffassung ist supranatural-eschatologisch. Die dogmatischen Ausführungen am Schluß wenden sich sowohl gegen die moderne Theologie, die die Religion vermenschlicht und moralisiert, wie gegen den Pietismus, der R. G. und gläubige Gemeinde vereinerleit und die Arbeit der gläubigen Menschen als R.-G.-Arbeit wertet, was gegen den supranaturalen Charakter des R. G. verstößt. Das klar geschriebene (übrigens auch vorzüglich gedruckte) Buch ist zum Studium zu empfehlen; am wenigsten befriedigt die Darstellung der Offb. *Wi.*

***M. Wohlrab**, Das neutestamentliche Christentum auf psychologischer Grundlage dargestellt.* Dresden, Ehlermann. 10. 151 S. 2,40 Mk. — Dies Buch des verdienten Philologen und Gymnasialrektors will den Gehalt der neutestamentlichen Offenbarung nach ihrer Bedeutung für Religion und Ethik geschichtlich und vor allem psychologisch erheben. Zwei Leitmotive gehen durch die ganze Schrift: daß die Religion vor allem im Gefühl, dann im Willen und in der Phantasie wurzelt, und daß sie daher von Philosophie grundverschieden, daher Christentum und Philosophie in einer Person unvereinbar sei. In dem kurzen Überblick über die Entwicklung der vorchristlichen Religionen fällt auf, daß sich der Vf. auf die griechische Kultreligion beschränkt und der Frömmigkeit der Philosophen nicht gedenkt.

Die dem N. T. gewidmeten Abschnitte handeln etwas unsystematisch von der Überlieferung, von der Göttlichkeit Jesu, die sich aus Entstehung und Verbreitung des Christentums selbst und aus der Persönlichkeit des Herrn ergibt, von der Mission Jesu und der Apostel und von den Grundlagen der Lehre Jesu; hier findet sich manche feinsinnige Bemerkung; vor allem sucht der Vf. seine Hauptthesen zu erhärten. Ihnen dienen auch die weiteren Abschnitte über Christentum und Philosophie und Christentum und Kunst. Der zweite, Ethik überschriebene Teil verwendet die mannigfachen Sprüche des N. T., um daran die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins systematisch anzuzeigen, wie sie von der Wahrnehmung zum Selbst- und Mitgefühl durch Achtsamkeit, vom Verstande zur Selbständigkeit durch Gemeinsinn, vom Gemüt zur Sittlichkeit durch Selbstverleugnung und vom religiösen Gefühl zur Gotteskindschaft durch Frömmigkeit führt. So ist das Ganze ein interessanter Versuch eines in der Bibel bewanderten Nichttheologen, die religiösen und ethischen Werte des N. T. unter Ablehnung philosophischer Hilfserkenntnisse systematisch zusammenzuordnen. *Wi.*

***Alois Kahr**, Griechentum und Christentum.* Styria, Graz und Wien. 11. 108 S. 1 Mk. — Diese von einem Grazer Gymnasialprofessor herrührende Streitschrift will „ein offenes Wort über Adolf Bauers Abhandlung vom Griechentum zum Christentum“ sein. Es ist begreiflich, daß die treffliche Schrift des Grazer Philologen (vgl. ZfwTh. 1911, S. 182 f.), die aus Salzburger Ferialkursvorlesungen hervorgegangen war, den Unwillen der Katholiken erregt hat. Die Streitschrift sucht sich nun auf den Standpunkt zu stellen, als vertrete die katholische Theologie allein die Wissenschaft, während der Philolog Bauer voreingenommen sei, von irrigen Voraussetzungen zu haltlosen Folgerungen gehe, anderen ungläubigen Männern, wie namentlich Usener, kritiklos nachfolge und die wahre Wissenschaft und ihre Autoritäten, unter denen von Protestanten Tischendorf, Zahn, Harnack und Wellhausen besonders genannt werden, mißachte. K. sucht zunächst die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien mit den bekannten groben Argumenten zu erweisen; von den feinen Bedenken der Kritik zeigt er dabei keine Kenntnis; insbesondere wehrt er dann die Angriffe gegen die Geschichtlichkeit der Jugendgeschichten ab. Es folgen die seit dem 2. Jahrh. in der katholischen Kirche üblichen Beweise für die Göttlichkeit Jesu (Weissagungen, Wunder usw.); den Beschluß macht ein Hymnus auf die katholische Kirche. So interessant

die Schrift als antimodernistische Streitschrift ist, so wird man doch peinlich davon berührt, daß der Vf. anscheinend von der protestantisch-kritischen Literatur, die doch die ausführlichen Beweisführungen für die von Bauer in seinen populären Vorträgen vertretenen Ansichten enthält, nur geringe Kenntnis hat. *Wi.*

E. Schwartz, *Paulus*. Letztes Stück der „Charakterköpfe aus der antiken Literatur", 2. Reihe. 2. Aufl. Leipzig, Teubner. 11. 142 S. 2,20 Mk., geb. 2,80 Mk. — In der neuen Aufl. (vgl. zur 1. Aufl. die Anzeige 1910, S. 269) hat nur der uns besonders interessierende Abschnitt über P. eingreifende Änderungen und Einschaltungen erfahren. Hauptsächlich handelt es sich dabei um Aufnahme der Forschungen Reitzensteins (s. ZfwTh. 1911, S. 183 f.). So erscheint jetzt auch bei Schw. das religiöse Bewußtsein des Paulus als ein Gemisch von jüdischem Prophetentum und hellenistisch-orientalischer Mysterienweisheit. Wenig geschmackvoll spricht Schw. von den „Formeln einer Offenbarungs- und Vergottungsmystik, die als ein trüber Bodensatz zerflossener ägyptischer und vorderasiatischer Kulte übriggeblieben war". Andererseits betont er gut, daß P. die mysteriöse Anschauung als ethisches Postulat verwertet. Im Abriß des Lebens des P. ist eine Korrektur zu bemerken. Schw. streicht nicht mehr im Gefolge von Mommsen den vorchristlichen Aufenthalt des Paulus in Jerusalem (vgl. [1] S. 121 und [2] S. 124). Stehengeblieben ist der Irrtum, daß Paulus nie vom Reiche Gottes rede (S. 126). Von neuem sei die anregende, manche originelle Auffassung und selbständiges Urteil enthaltende Skizze den Theologen warm empfohlen. *Wi.*

Deißmann, *Paulus*. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Mit je einer Tafel in Lichtdruck und Autotypie sowie einer Karte: die Welt des Apostels Paulus. Tübingen, Mohr. 11. VIII u. 202 S. 6 Mk., geb. 7,80 Mk. — Wieder ein schönes Buch D.s, vortrefflich ausgestattet, in vielem eine wertvolle Ergänzung zu den früheren Arbeiten des Vf.s. Zu seiner richtigen Würdigung ist freilich zu bedenken, daß es eben nur eine Skizze sein will, und daß es aus Vorlesungen hervorgegangen ist, die D. in Upsala gehalten hat. So erklärt es sich, daß wir manchen Wiederholungen aus früheren Schriften begegnen, daß wir nicht Untersuchungen, sondern Betrachtungen, Zusammenfassungen, Statistiken, bisweilen mit homiletischem Einschlag, zu lesen bekommen, und daß die einzelnen Kapitel (die Aufgabe und die Quellen, die Welt des Paulus, der Mensch P., der Jude P., der Christ P., der Apostel P., P.

in der Weltgeschichte der Religion) keineswegs die Fülle der Paulusprobleme erschöpfen. Das Neue, was D. in dieser Schrift bietet, sind Reiseeindrücke, die er bei einem zweimaligen Aufenthalt in Anatolien gesammelt hat. Die Welt des P. wird uns so in manchem anschaulicher, und der Mensch P. wird, wie es scheint, ein anderer, als wie er in den Lehrbüchern der abendländischen Stubengelehrten erscheint. Um diese eigene Auffassung von der religiösen Persönlichkeit des P. ist es dem Vf. vor allem zu tun. P. ist Mystiker gewesen, der Damaskusvorgang ist das zugrundeliegende mystische Erlebnis des religiösen Genius; seitdem umfängt ihn die Gewißheit der Christusnähe und bestimmt sein Fühlen und Handeln. Die Aussagen über Versöhnung und Rechtfertigung und Loskauf sind nicht ausgeklügelte Lehren, die zu einem ordo salutis nebeneinander gestellt werden dürften, sondern identische Versuche, das eine religiöse Erlebnis der Christuserlösung in verschiedenen Bildern zu veranschaulichen. Das sind alles wertvolle Anregungen für die Paulusforschung, besser Ermutigungen in einer durch D. u. a. vor und nach ihm längst gewiesenen Richtung weiterzuarbeiten. Wobei noch anzumerken ist, daß die Anschauung vom Mystiker P., so richtig sie an sich ist, keineswegs so breit ausgeführt werden darf, daß sie die unverkennbaren Züge des Dialektikers und Theoretikers verdrängt. Noch einige Einzelheiten aus dem sonst gewinnbringenden Buch seien berührt. Gleich eingangs begegnet uns wieder die schöne Formel: Jesus der Eine, P. der Erste nach dem Einen oder in dem Einen. Sie trifft doch nicht das Richtige, denn sie unterschlägt die Führer der Urgemeinde; von Petrus könnte sie eher gelten. Sehr bedenklich bin ich auch gegen die Behauptung, Johannes sei der älteste und größte Interpret des P. (S. 4); wenn sie bedeuten soll, daß Joh. die Christusmystik von P. gelernt habe, halte ich sie für falsch. In der uns schon geläufigen Darlegung über Brief und Epistel fehlt noch immer die wichtige Beobachtung, daß die Briefe des P. Amtsbriefe, also von den neugefundenen Privatbriefen im Wesen verschieden sind, und daß ihr Inhalt keineswegs lediglich dem Augenblick entstammt, sondern aus beruflicher Denkarbeit geschöpft ist. Dazu, wie zu den Ausführungen über die soziale Schicht, der P. entstammt, ist die wertvolle Anzeige von E. Schwartz Gött. gel. Anz. 1911, 657—671 zu vergleichen, die in manchen Urteilen ungerecht ist, aber uns Theologen zum Nachdenken viel Anlaß gibt. Im ganzen ist wohl von der Skizze zu sagen, daß sie sich mit tiefem Verständnis darum bemüht, den ur-

christlichen Dokumenten gerecht zu werden, daß sie aber die Kritik zu wenig zur Geltung kommen läßt. — Beigegeben sind zwei gelehrte Untersuchungen über den Prokonsulat des Junius Gallio (vgl. Lietzmann in ZfwTh. 11 S. 345 ff.) und zum Altar des unbekannten Gottes (hierzu die Abbildungen). Endlich ist noch der von D. ausgearbeiteten Karte zu gedenken, die die Orte mit nachgewiesener jüdischer oder christlicher Diaspora verzeichnet und mit besonderer Mühe die Routen paulinischer Reisen des Juden P. vorführt, freilich in so komplizierter Unterscheidung und Einteilung, daß zur rechten Würdigung viel Verstand und Geduld gehört. Was auch ohne Anwendung dieser Gaben sofort auffällt, ist dies, daß D. den P. von Beröa nach Athen zu Lande führt. Ausstattung, Bilder und Karte machen den an sich hohen Preis erklärlich. *Wi.*

***Dausch**, Jesus und Paulus.* Biblische Streitfragen III, 1. Aschendorf, Münster. 10. 44 S. 0,60 Mk. — Eine katholische Auseinandersetzung mit der protestantischen Kritik. Die Lösung des Problems sucht der Vf. 1. in dem Nachweis, daß die entscheidenden Ideen des paulinischen Evangeliums auch bei dem synoptischen Jesus — auf diesem beschränkt er sich aus methodischen Gründen — zu finden sind, und 2. in der dogmatischen Anschauung, daß die nicht wegzuleugnende Fortführung des Werkes Jesu ja durch den verklärten Christus bewirkt sei. Es nimmt sich seltsam aus, daß jetzt der Katholik, um die innere Einheit von Jesus und Paulus zu erweisen, erklärt, daß auch schon Jesus die Wahrheit von der alleinseligmachenden Kraft des Glaubens und vom Gnadencharakter des Heils verkündigt habe, während die protestantische Kritik behauptet, daß das Gnadenevangelium in seiner absoluten Geltung, jedenfalls in der Form des paulinischen Dogmas eben bei Jesus noch nicht vorhanden sei! Ich kann nicht finden, daß D. diese Hauptschwierigkeit wirklich erkannt, geschweige in seinem Sinn gehoben hätte; vgl. meine Aufsätze „Jesus und Paulus“ in der „ChrW.“ 1909, Nr. 39—41, besonders Sp. 942 f. Daß Joh. 8, 58 auch bei den Kritikern als unerfindbar gelte, ist mir nicht bekannt. *Wi.*

***R. Steinmetz**, Das Gewissen bei Paulus.* Bibl. Zeit- und Streitfr. VI, 8, Runge, Gr.-Lichterfelde. 11. 33 S. 0,50 Mk. — Über diese Schrift, die die betr. Aussagen des Paulus exegetisch durchnimmt, habe ich bereits in ThLz. 1911, Sp. 586, referiert. Noch einmal möchte ich bemerken, daß über das, was der Vf. ausführt, kaum in unserer „Zeit“ „gestritten“ wird. Und doch hätte er das Thema zu einer „biblischen Zeit- und Streit-

frage“ ausgestalten können, wenn er bis an das Bedeutsame und Problematische seines Gegenstandes durchgedrungen wäre: daß das „Gewissen“ ein der griechischen Ethik entstammender Begriff ist. Die Abhängigkeit des Paulus von der Popularphilosophie hätte der Vf. im Anschluß an seine Aussagen vom Gewissen behandeln sollen; dann hätte er wirklich „zur Aufklärung der Gebildeten“ im Leserkreis der Hefte beigetragen. Ob Laien an den dogmatischen Distinktionen und Definitionen viel Freude haben, ist mir fraglich. *Wi.*

Mosiman, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht.* Tübingen, Mohr. 11. 137 S. 4,50 Mk. — Eine aus dem Englischen übersetzte, überaus wertvolle Studie, die mit Hilfe eines reichen Materials an Analogien ein gesichertes Urteil über die Glossolalie des N. T. herausarbeitet. Vf. untersucht zunächst die Urkunden des N. T. und findet zwei Arten von Z.: ein ekstatisches Reden in geheimnisvoller Sprache und verständliches Reden in unerlernten Sprachen (Apg. 2). Von den drei verschiedenen Auslegungstheorien (γλῶσσα = Zunge, = altertümliches Wort, = Himmelssprache) erklärt er nach eingehender Diskussion die letztere für die richtige. Er zieht nun ekstatische Äußerungen in der Religionsgeschichte zum Vergleich heran (A. T., Spätjudentum, Griechentum, Montanismus, Kamisarden, Irvingianer u. a.) und bringt besonders reiche Belege aus der gegenwärtigen Pfingstbewegung, deren Erscheinungen, weil dem N. T. nachgeahmt, sich auch wirklich mit dem Z. im N. T. wesentlich decken: auch da ein ekstatisches Kauderwelsch neben Worten und Sätzen, die aus fremden Sprachen stammen können. Zur Erklärung des Z. zieht er die wichtige Beobachtung heran, daß ähnliche Vorgänge auch außer Beziehung zur Religion nachgewiesen sind, und kommt zu der grundlegenden Feststellung, daß bei dem Z. die Herrschaft des Unterbewußtseins und die Macht der Suggestion die entscheidende Rolle spielen. Wichtig ist das Urteil, daß der Gebrauch von wirklich unbekannten fremden Sprachen bei streng wissenschaftlicher Untersuchung hisher noch nicht festgestellt worden sei. Zum Schlusse wird die wesentliche Identität des korinthischen und des modernen Z. und der legendarische Charakter der Pfingstgeschichte behauptet. Materialsammlung und Beweisführung ist somit gleich vorzüglich und die Schrift unentbehrlich für jeden, der über das Z. im N. T. und in der Gegenwart und über die Beziehungen beider in dem heutigen Stand der Psychologie und Religionskunde ein entsprechendes Urteil gewinnen will. *Wi.*

Joh. Müller, *Die Entstehung des persönlichen Christentums der paulinischen Gemeinden.* 2., wohlfeile Ausgabe. Leipzig, Hinrichs. 11. 306 S. 4 Mk. — Die 1. Ausgabe erschien 1898 unter dem Titel: „Das persönliche Christentum der Paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht. Erster Teil"; da ein zweiter Teil bedauerlicherweise nicht erscheinen soll, hat sich der Verlag zu dieser Änderung des Titels entschlossen. Es wäre sehr zu wünschen, daß die neue Ausgabe bei dem herabgesetzten Preis (früher 6 und 7 Mk.) den Anlaß gäbe, daß dieses originelle Buch, das uns den bekannten Modernisator des Evangeliums als Historiker und Exegeten zeigt, in weiteren Kreisen studiert würde. Steht es doch in engstem Zusammenhang mit einem der bedeutsamsten Fortschritte unserer Wissenschaft vom Urchristentum, sofern es, eine einseitige intellektualische Auffassungsweise verwerfend, die paulinischen Briefe als Urkunden für bedeutsame Lebensvorgänge fruchtbar zu machen sucht. Vorzüglich ist schon das erste Kapitel, das die Grundlegung der Untersuchung gibt, die Methode, die Aufgabe und den Ausgangspunkt aufzeigt und der neuen Arbeit ihre Stellung im damaligen Bestand der Forschung zuweist. Danach beschreibt das zweite Kapitel das Evangelium, d. i. die erste Verkündigung des Missionars als kräftiges Zeugnis von den machtvollen Kundgebungen Gottes. Dem entspricht die Verkündigungsweise des Paulus, die sich aller menschlichen Ausstattungsmittel entschlägt, vielmehr schlicht, aber anschaulich die geschehenen und kommenden Ereignisse der Gottesgeschichte darstellt. Wundervoll wird nun das Gläubigwerden beschrieben als ein impulsives Aufblitzen der Gewißheit um die Wahrheit des von Paulus Verkündeten, das sich letztlich nicht ohne den supranaturalen Faktor verstehen läßt. Besonders wertvoll ist der Versuch, die innere Verfassung und Stimmung des Gläubigen von der Bekehrung bis zur Taufe und das Tauferlebnis selbst zu zeichnen; auch wer nicht immer zustimmt, wird von den lebendigen und klaren Ausführungen mächtig angeregt werden. Zu vermissen ist ein Sach- und Stellenregister. *Wi.*

Kirchengeschichte.

G. Bertoni, *L'exorcisme chrétien du musée de Zagabria.* BaL. 11, 81 ff. — Der besprochene Text ist der der tabella plumbea C. I. L. III, 2, p. 961. *G. L.*

Fr. Cumont, *Le Natalis Invicti.* AIB. 11, 292 ff. — Weist vor allem auf einen Text des Kosmas von Jerusalem (8. Jahrh.) hin: *ταύτην ἦγον ἔκπαλαι δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτὴν Ἕλληνες καθ'*

ἣν ἐτελοῦντο κατὰ τὸ μεσονύκτιον ἐν ἀδύτοις τισιν ὑπεισερχόμενοι ὅθεν ἐξιόντες ἔκραζον· Ἡ Παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς, untersucht die Zuverlässigkeit der neuen Nachricht, prüft die Frage nach der Verbreitung des von Kosmas erwähnten Kultbrauches im Okzident und urteilt, auf die Einführung der Weihnachtsfeier durch Liberius reflectierend: Nous comprenons mieux aujourd'hui à quelle préoccupation obéissait le pontife: il opposait délibérément au *Sol invictus* prétendument né de la *Virgo Caelestis*, le Messie, fils d'une Vierge humaine. *G. L.*

A. Dunkel, Zu den verschiedenen Kommunionriten. TuG. 11, 300 ff. — Veranlassung zu dem Aufsatz boten „eigene Beobachtungen in Jerusalem, wo man an einem Tage ein gutes Stück Geschichte an sich vorüberziehen lassen kann. Eigentliche Quelle und Grundlage dieser Ausführungen bilden also persönliches Schauen, vervollständigt durch die Mitteilungen anderer, welche sich gleichfalls in der günstigen Lage befinden, ihre Kenntnisse nicht allein aus Büchern schöpfen zu müssen“. *G. L.*

Byzantinische Legenden**, deutsch von **Hans Lietzmann. Jena, Diederichs. 11. Brosch. 5 Mk., geb. 6 Mk. — „Vier Typen mönchischer Erzählungskunst sind es, welche die vorangehenden Blätter dem Leser vor Augen führen: Das Leben des Daniel ist das Muster einer von Fabelei fast freien, kulturhistorisch höchst wertvollen Geschichtschreibung. Was vom heiligen Martinian erzählt wird, ist reine Novelle. Zur Schilderung Symeons des Narren haben sich historische Erinnerungen an einen mit abergläubischer Scheu als heilig betrachteten Geisteskranken mit altüberkommenen Schwänken verbunden. Die Geistliche Wiese ist das beste Beispiel für die buntscheckigen Sammlungen kleiner Erzählungen: sie vereint in sich so ziemlich alle Formen asketischer Schriftstellerei und ist das beliebteste Volksbuch des byzantinischen Mönchtums geworden“. So gibt Lietzmann selbst den Inhalt der vorliegenden Sammlung an. Sie ist wohl geeignet, in die Art der byzantinischen Legenden einzuführen. Die Übersetzung ist geschmackvoll, die Ausstattung nach Papier, Typen und Bildschmuck von H. Lietzmann in Torbole gleich hübsch. Neben dem spezifisch theologisch oder kulturhistorisch Interessierten wird auch der Laie, der volkstümliche Erzählungskunst liebt, an dem Bande seine Freude haben. *G. L.*

Doctrina Jacobi nuper baptizati**, herausgegeben von **N. Bonwetsch. AGW., phil.-hist. Klasse, N. F. XII, 3. Berlin, Weidmann. 10. 8 Mk. — Eine editio princeps eines byzanti-

nischen Dialoges des 7. Jahrh., der bisher in dem Cod. Paris. Coislin. 299 und Florent. Laurent. Plut. 9 cod. 14 sowie in einer slawischen Übersetzung verborgen steckte. Bonwetsch legt uns seinen Text vor mit Prolegomena über seine Überlieferung, seinen Inhalt, Sprachliches und seinen Bibeltext, auch indices. Der Text bietet (Bonwetsch weist in den Prolegomena knapp und fein auf das Wesentlichste hin) für den Fachmann Interessantes. Der Dank der Wissenschaft ist Bonwetsch sicher. *G. L.*

J. Thibaut, *Panégyrique de l'Immaculée dans les Chants hymnographiques de la Liturgie grecque.* Paris, Alphonse Picard & Fils. 09. 10 Frs. — Die Hymnen sind aus sieben verschiedenen Publikationen gesammelt. Die Texte sind von Noten begleitet. Eine Einleitung entwickelt die Dogmatik der Hymnen in römisch-katholisch dogmatischem Interesse: die Hymnen sollen für die immaculata conceptio und gegen die Ablehnung dieses Dogmas durch die Griechen sprechen. „Certes, les déclarations dogmatiques du Phanar cadrent bien mal avec le religieux lyrisme du poète!" Das Buch ist zum Jubiläum der Verkündigung des Dogmas der unbefleckten Empfängnis erschienen: „Et maintenant donc que s'ouvrent en Occident les grandioses solennités du Jubilé Mariae, l'Orient ne laisse pas non plus mêler sa voix au concert de louanges qui s'élèvent de la terre entière vers l'auguste Mère de Dieu." Auch wer nicht so dogmatisch interessiert ist, wird das Buch unter Umständen gern benutzen. *G. L.*

G. Schnürer, *Bonifatius. Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum.* Mit 59 Abbild. Mainz, Kirchheim & Co. 09. 110 S. 4 Mk. — Die Monographie ist in der bekannten Sammlung: „Weltgeschichte in Charakterbildern" erschienen und in der Einrichtung des Druckes und der Art der Illustrationen ihren Vorgängern gleich. Sie trägt populären Charakter, orientiert aber ausführlich und sachkundig unter Heranziehung der neuen Ausgaben von Bonifatius' Briefen und alten Viten. Was das historische Urteil angeht, so ist mir gleich im Anfang die ungerechte Einschätzung der keltischen Kirche aufgefallen. Schnürer schreibt S. 18: „So weitherzig wie Gregor war, so kleinlich waren die Kelten. Engherzig hielten sie an ihren äußeren Eigenheiten, ihrer Tonsur, ihrer besonderen Osterberechnung fest. Sogar den Christen im Frankenreiche hatte Columban von Luxeuil jene Eigenheiten aufdrängen wollen. Sie kannten keine Rücksichtnahme auf die Neulinge. Zogen die Römer durch solche Rücksicht an, so konnten die Kelten durch ihre rücksichtslose Strenge nur einigen wenigen hohe Achtung abringen, mehr aber stießen sie eben dadurch ab." Und S. 26:

„Die Iren waren ausgesprochene Individualisten. Der einzelne oder die einzelne Gruppe handelte für sich. In der Regel mißtrauisch gegenüber dem Verlangen nach Ein- und Unterordnung, vermehrten sie die Unordnung auch hier durch das Festhalten an ihren Eigentümlichkeiten, die sie von der fränkischen Kirche trennten.“ *G. L.*

Die Bibliothek des ehemaligen Benediktinerklosters von St. Gallen. Kurze Geschichte derselben und ihre wichtigsten Handschriften. Von einem alten St. Galler (Studien u. Mitt. z. Gesch. des Benediktinerordens. 11, 205 ff.) — Ein bequemer Überblick auf einigen zwanzig Seiten. *G. L.*

P. L. Lemmens. *O. F. M.: Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221—1274).* Festschrift zum VII. Centenar der Gründung des Franziskanerordens. Kempten, Jos. Kösel. 09. 286 S. 3,20 Mk. — Das Vorwort läßt fast ein Erbauungsbuch vermuten („wir möchten dem neuen Jahrhundert Bonaventura als Berater und Führer geben“). Die Darstellung läßt das erbauliche Element durchaus zurücktreten; sie bietet eine ruhige Biographie Bonaventuras unter beständigem Verweis auf die Quellen, auch moderne Literatur, mild in allem und jedem; ein Nachtrag setzt sich kurz mit der parallelen Darstellung in Holzapfels etwa gleichzeitig erschienenem Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens auseinander. *G. L.*

Fr. Nippold, *Moderne Klostergründungen. Das erste halbe Jahrhundert der Beuroner Kongregation und die internationale Gestaltung der Klosterfrage.* Neuwied, Heuser. 10. 86 S. — Literaturangaben und Ähnliches sind in einen literar-kritischen Anhang verwiesen. Die Darstellung selbst ist dadurch entlastet. Sie ist allgemein verständlich gehalten. *G. L.*

(Abgeschlossen am 1. April 1912.)

Verzeichnis der Abkürzungen.

AGW.	=	Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, Weidmann.
AIB.	=	Académie des Inscriptions et des Belles Lettres. Paris, Klincksieck.
BaL.	=	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. Paris, Lecoffre.
TuGl.	=	Theologie und Glaube. Paderborn, Schöningh.

Verantwortlicher Redakteur Prof. Dr. H. Hilgenfeld.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



Gerhard Loeschcke

Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie.

Es versteht sich von selbst, daß wer über die Frage der Einsetzung der Eucharistie urteilen will, vor allem die Berichte über sie verstehen muß, und wer die Berichte über sie verstehen will, sich gegenwärtig halten muß, in welcher Form und in welchem Sinn die ältesten Christen die eucharistische Feier vollzogen. Von Paulus und der paulinischen Gemeinde Korinths geht dabei die Untersuchung am besten aus. Denn der hellst beleuchtete Punkt in der Urgeschichte der eucharistischen Feier findet sich zweifellos hier. Ein Doppeltes aber steht für die korinthische Gemeinde dabei fest: 1. daß in ihr die Eucharistie in irgendwelcher Weise mit einer wirklichen Mahlzeit verbunden war (vgl. I. Kor. 11, 17 ff.), und 2. daß sie in streng sakramentalem Sinne gefeiert wurde (vgl. I. Kor. 10, 15 ff. 11, 27 ff.). Darf man dann, wie das wahrscheinlich ist, des weiteren annehmen, daß der paulinische Bericht über die Einsetzung der Eucharistie I. Kor. 11, 24. 25 den Korinthern nicht völlig Neues brachte, so darf man noch hinzusetzen, daß die Eucharistie in Korinth als Stiftung Christi galt und man in ihr Leib und Blut Christi zu empfangen glaubte. Was das alles bedeutet, wird einem nicht wenig klarer, wenn man die abgerissenen paulinischen Notizen aus dem reicheren Material der späteren Kirche beleuchtet. Denn dieses Material der späteren Kirche zeigt uns zunächst durch Schilderung des nach Ablösung der eigentlichen Eucharistie aus dem Kultmahl der paulinischen Gemeinden entstandenen Liebesmahls, der sogenannten Agape, in welcher Weise etwa ein Kultmahl der paulinischen Gemeinden vor sich ging: Arm und Reich kommt zusammen, die Vorräte, die alle mitbringen, werden geteilt, die Armen erhalten mit von denen der Reichen, Gebet leitet die Feier ein, Verlesung aus der

Schrift und Gesang von Hymnen leitet sie aus; so etwa schildert Tertullian Apol. 39 uns ein christliches Liebesmahl. Das Material zeigt uns aber auch, in wie streng sakramentalem Sinne die Eucharistie in den Gemeinden gewertet wurde: Cyprian de lapsis 25 erzählt uns (die Stelle ist schon von A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, [2]107, herangezogen worden) von einem Kinde, dem seine heidnische Amme von einer Opfermahlzeit einen Bissen zu essen gegeben hatte. Als das Kind darauf zur Eucharistie geht, verweigert es unter den Zeichen der Besessenheit den Empfang, und als der Priester ihm den Kelch mit Gewalt eingießt, bricht es den Wein wieder aus. Die Scene illustriert auf das beste, was Paulus darüber sagt, daß er nicht wolle, daß die Korinther in der Gemeinschaft des Herrn und in der der Dämonen ständen.

Aber die paulinischen Notizen über die Eucharistie bedürfen nicht nur der Beleuchtung durch christliches Material; sie empfangen auch durch die heidnischen Parallelen Licht. Lietzmann hat sie teils wieder, teils zum erstenmal in seinem Kommentar zu dem ersten Korintherbrief S. 124/25 gesammelt. Sie zeigen nicht nur, daß der Gedanke der sakralen Opfermahlzeit dem ganzen Altertum geläufig gewesen ist (wie ernst er auch in der römischen Kaiserzeit gedacht wurde, illustriert eine Einladung wie die Oxy. Pap. I, 110: „Chairemon ladet dich zum Diner ein an die Tafel des Herrn Serapis im Serapeum, morgen d. h. am 15., von 9 Uhr an"); sie zeigen auch, daß neben diesen Opfermahlen ihnen verwandte sakrale Gedächtnismahle stehen: Familien, Sklaven, Freunde halten sie jährlich, aber auch die Philosophenschule des Epikur kennt sie; es ist nicht ungewöhnlich, daß man vor seinem Tode eine bestimmte Summe testamentarisch vermacht, damit aus ihr bzw. ihren Zinsen die Unkosten bestritten werden, die die Mahle verursachen, die *εἰς μνήμην* des Verstorbenen stattfinden. Und neben diesen Gedächtnismahlen wiederum stehen dann eigentlich sakramentale Feiern; so vor allem

bei Mithras, in dessen Kult nach Justin Apol. I 66 ein Brot und ein Becher mit Wasser gesegnet wurden, und bei Attis, dessen Mysten nach Firmicus de err. pr. rel. XVIII, 1 sagen *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως* (vgl. Clem. Al. Protr. II 15 *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον*). Aus den eleusinischen Mysterien hat uns Clemens Alex. Protr. II 21 den Spruch des Mysten aufbewahrt: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην*. Auch der Gedanke eines sakramentalen Essens der Gottheit selbst ist, wenn auch nicht so häufig, wie man es vielleicht glauben sollte, zu belegen, so doch dem Altertum nicht fremd: „Die mythische Zerreissung und Verspeisung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen wurde im orphischen Kult durch Zerteilung und Verspeisung des Opfertieres nachgebildet, welches den Gott selbst darstellte (Scholion zu Clemens Protreptikos p. 318, 5 Stähl.). Ähnliches läßt sich vom thrakischen Dionysoskult sagen: die Mysten essen den Gottstier, um selbst Götter (*Βάκχοι*) zu werden (s. Rohde Psyche II 14 f.), so wie die Bakchantinnen Epheu verzehren, in dem der Gott wohnt (Plutarch quaest. Rom. 112 p. 291 a; Pausanias I, 31, 6; Gruppe Griech. Mythologie II 732 ff.).“ (H. Lietzmann a. a. O. 125.) Nimmt man das alles aber zusammen, so ergibt sich unmittelbar, wie die paulinischen Einsetzungsworte der Eucharistie zu verstehen sind: an dem letzten Abend seines Lebens, im Angesicht des Todes, da hat der Herr sein Testament gemacht, und er hat angeordnet, daß wie zu anderer, so auch zu seinem Gedächtnis Mahlzeiten stattfinden sollen. Aber da Christus kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein himmlisches Wesen, so ist sein Gedächtnismahl auch nicht ein gewöhnliches irdisches Gedächtnismahl; sakramentaler Segen haftet an ihm; Leib und Blut des Herrn werden in ihm genossen.

Aber gleichzeitig mit dem Verständnis der Einsetzungs-

worte taucht auch der Zweifel auf, ob Jesus wirklich die Eucharistie angeordnet hat, ob die bei Paulus überlieferten Einsetzungsworte wirklich auf ihn zurückgehen. Denn daß Jesus diese Worte nicht in dem eben entwickelten Sinne gesprochen haben kann, ist ohne weiteres klar; in welch anderem Sinne er sie aber gesprochen haben sollte, ist unerfindlich; die Worte machen nicht den Eindruck, umgedeutet zu sein. Blickt man mit diesen Bedenken nun auf unsere andere Überlieferung über die Einsetzung der Eucharistie, so wird zwar darauf, daß die ausdrückliche Aufforderung zur Wiederholung der Eucharistie nur bei Paulus sich findet, kein Gewicht zu legen sein (Eichhorn hat mit Recht betont, daß auch die anderen Berichte ja offenbar über die Entstehung der ihnen geläufigen eucharistischen Handlung berichten, d. h. ihre Einsetzung erzählen wollen [1]), wohl aber ist im höchsten Grade beachtenswert die Form, in der Lukas über die Vorgänge bei dem letzten Mahle des Herrn berichtet; denn daß der vulgäre Text von 22, 15—20 nicht ursprünglich ist, ist absolut sicher; v. 19[b] und 20 sind mit einem Teil der Überlieferung zu streichen; dann aber ist die einfache Konsequenz die, die Blaß gezogen hat: v. 19[a] muß, obwohl er in unserer Überlieferung fest steht, auch gestrichen werden [2]). Lukas hat nur v. 15—18 geschrieben und in diesen Versen über eine Handlung Jesu berichtet, die der Einsetzung der Eucharistie äußerlich zwar parallel, innerlich aber grundverschieden ist: „er sagte zu ihnen: mich hat herzlich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide. Denn ich sage euch, ich werde es nimmermehr essen, bis es in Erfüllung geht im Reiche Gottes. Und er nahm

---

1) Hefte zur christlichen Welt, 1898, Nr. 36.

2) Auch Wellhausen zu Mk. 14, 22—25 p. 124 stimmt Blaß zu; tut man es nicht, so ändert sich an der obigen Beweisführung übrigens nicht allzu viel; denn dann muß die Quelle des Lukas geboten haben, was faktisch wohl noch Lukas selbst bot, und ist mit ihr ebenso zu argumentieren, wie es oben mit Lukas geschieht.

einen Becher, dankte und sprach: nehmet dies und verteilet es unter euch. Denn ich sage euch, ich werde von jetzt an nimmermehr trinken vom Gewächse des Weinstocks, bis das Reich Gottes kommt." Dieser Bericht des Lukas ist dem, den Markus 14, 22—25 über die Einsetzung der Eucharistie bietet, parallel; welcher von beiden Berichten aber in dem synoptischen Zusammenhang ursprünglich ist, kann nicht zweifelhaft sein; denn es ist nicht nur unmöglich anzunehmen, daß Lukas den Bericht über die Einsetzung der Eucharistie aus seiner Quelle herausgestrichen und ihn durch seinen Bericht über Jesu letzte Handlung im Jüngerkreise ersetzt hat, sondern der Bericht des Markus selbst zeigt auch noch deutlich, daß er kontaminiert ist. Die Worte v. 25: „wahrlich, ich sage euch: nicht mehr werde ich trinken vom Gewächse des Weinstocks bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes" schließen an die bei Markus unmittelbar vorausgehenden Worte: „das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen ist" durchaus unorganisch an; ihre selbständige Stellung bei Lukas ist deutlich ursprünglich. Sein Bericht ist im Gegensatz zu dem des Markus in sich fest geschlossen: mich hat verlangt, dies Pascha mit euch zu essen — es wird nicht wieder geschehen, bis das Reich Gottes kommt — nehmt den Becher und teilt ihn unter euch — ich trinke keinen mehr, bis das Reich Gottes kommt. Mit anderen Worten: der Bericht des Markus ist aus dem durch Lukas erhaltenen alten synoptischen Text und den im Kultbrauch der paulinischen Gemeinden üblichen (paulinischen) Einsetzungsworten zusammengeschweißt [1]).

---

[1]) Ähnlich Anderson ZntW. III, 128 ff.; er behauptet Interpolation des gewöhnlichen Evangelientextes aus Paulus und vermutet als ursprünglichen Bericht der Evangelien: *ἀνακειμένων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπε, λάβετε, φάγετε. λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ ἕως ὅταν καινὸς βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε, λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς.*

Die alte synoptische Überlieferung weiß nichts von einer Einsetzung der Eucharistie. Dann aber beruht, da die johanneische Überlieferung auch nichts von ihr weiß, die Behauptung der Einsetzung einzig auf Paulus. Und dieser will nach I. Kor. 11, 23 sein Wissen von dem erhöhten Herrn haben. Er hat ihm die Einsetzungsworte mitgeteilt, ganz ebenso wie er ihm nach dem ersten Kapitel des Galaterbriefes sein ganzes Evangelium offenbart hat. Visionen sind uns heute keine Quelle für historische Ereignisse; die Frage nach der Herkunft der paulinisch eucharistischen Feier ist unabhängig von der Angabe des Paulus zu untersuchen.

Woher stammt die paulinische Feier? Sie ist keine freie Erfindung des Paulus; denn das sakramentale Bedürfnis des Paulus ist (so oft und bestimmt man auch das Gegenteil behauptet hat) höchstens gering [1]), und ohne irgend etwas vorzufinden, würde Paulus sicher nicht die Feier geordnet haben. Sie ist auch schwerlich eine freie Schöpfung der paulinischen Gemeinden resp. eine von ihnen vollzogene Umgestaltung oder Neugestaltung irgendwelcher griechischen Kultmahle; denn so augenscheinlich nach dem Ausgeführten irgendwelcher Zusammenhang mit diesen Kultmahlen ist,

---

λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Die Vermischung von Literar- und Sachkritik, die hier eingetreten, ist mir nicht ganz geheuer. — Anders Wellhausen, der den Lukastext trotz allem für eine Umgestaltung des Markustextes hält; vgl. seinen Lukaskommentar, 1904, S. 122.

[1]) Das zeigt besonders die Gesamthaltung seiner Theologie. Vgl. auch Lietzmann im Kommentar zum I. Korintherbrief, 1907, S. 125: „Paulus selbst hat diese mystisch-reale Abendmahlslehre sicher nicht erfunden, vielleicht nicht einmal ausgebildet; er trägt sie ja (ebenso wenig wie Röm. 6, 1 ff. die Lehre von der Taufe) auch nicht um ihrer selbst willen vor, sondern lediglich, um ethische Folgerungen daraus zu ziehen: die Theorie selbst setzt er als bekannt voraus.“ Wer I. Kor. 13 schrieb, der ist nicht der Sakramentsmann, als den man uns Paulus neuerdings schildert.

so schwierig und unwahrscheinlich ist die Annahme einer eigentlichen Übernahme dieser Mahlzeiten; sie wäre in einer Zeit, wo die jüdischen Einflüsse in der Kirche noch durchaus überwiegen und die Kirche noch gewissermaßen jüdische Sekte ist[1]), mindestens des höchsten auffällig; die Abneigung gegen den *κόσμος* und seine Dämonen war damals noch stark. Überdies kennt unsere Tradition ein von ihr mindestens als parallel gefaßtes Mahl in der Jerusalemer Urgemeinde, das Brotbrechen. Es findet sich in den Acta und, wenn auch nicht speziell für die Jerusalemer Gemeinde, doch auch in den Wirabschnitten erwähnt, will also schon seiner Überlieferung nach beachtet sein.

Was ist dieses Brotbrechen? Der nächstliegende Gedanke ist, daß es eben die paulinische Eucharistie ist. Der Gedanke ist, wie eine kurze Überlegung zeigt, nicht durchführbar. Denn bei der paulinischen Eucharistie wird der Tod des Herrn verkündet, beim Brotbrechen wird mit Freuden gefeiert (Act. 2, 46). Das stimmt wenigstens nicht gut. Dazu kommt, daß alles Raten verboten ist; denn der Terminus Brotbrechen ist offenbar ein vorchristlicher, jüdischer. Es hat ein jüdisches Brotbrechen gegeben, und dieses kann natürlich nicht von dem christlichen getrennt werden. Von den Älteren hat Lightfoot schon talmudisches Material für dieses jüdische Brotbrechen gesammelt, von den Heutigen hat zunächst Klein gelegentlich darauf hingewiesen; auch Scheftelowitz hat in seinem Aufsatz über das Fischsymbol es erwähnt und ebenso wie Klein prinzipiell richtig mit dem christlichen Brotbrechen kombiniert[2]). Die wich-

---

[1]) Vgl. G. Loeschcke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, 1910; P. Wendland in den Neuen Jahrb. f. klass. Phil. 1902, 1 ff.; A. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, 1911, 21 ff. usw.

[2]) Lightfoot horae hebraicae zu Acta II, 42: „frangere panem est phrasiologia Judaeis usitatissima a more gentis usitatissimo. Nam inceptum est prandium a benedictione et fractione panis ... Infinita sunt istiusmodi quae spectant phrasiologiam“; Klein,

tigsten von den Genannten zitierten sämtlich talmudischen Stellen sind: Roš-hašanah fol. 29 b nach Goldschmidt: Raba fragte: Wie ist es bei den Segenssprüchen über das Maççabrot und über den Wein des Weihsegens; kann man andere erledigen, da diese ja Pflicht sind, oder gibt es hierin keinen Unterschied? — Komme und höre: R. Aši erzählte: Als wir bei R. Papi waren, pflegte er für uns den Weihsegen zu lesen, und als seine Pächter vom Feld kamen, las er ihn wiederum für sie. Die Rabbanan lehrten: Man darf für seine Gäste kein Brot [zum Segensspruch] anbrechen, ohne mit ihnen mitzuessen, wohl aber darf man es für seine Kinder und seine Hausleute. Der Pflicht des Loblieds und der Esterrolle kann man andere entledigen,

---

ZntW 1908, 135; Scheftelowitz, Archiv für Religionswiss. 1911, 18 ff. Auch Box, The Jewish Antecedents of the Eucharist-Journ. of Theol. Studies III, 357 ff. hat, ohne auf den Terminus „Brotbrechen“ zu reflektieren, die christliche Eucharistie doch schon in Zusammenhang mit den durch das Brotbrechen charakterisierten Sabbatmahlzeiten gesetzt. „I venture to suggest, then, that the real Jewish antecedent of the Lord's Supper was the weekly *Kiddûsh*. We may suppose that the *Kiddûsh* was often celebrated by our Lord before His Death with His Disciples . . .“ (p. 363). Freilich hält er die sog. Einsetzungsworte der Eucharistie darum für nicht minder historisch: „The words ‹This is my body› and ‹This is my blood›, or ‹This cup is the new covenant in my blood›, are guaranteed as the genuine words of our Lord by the combined testimony of the four New Testament accounts“ (p. 367). Er ist auf halbem Wege stehen geblieben. — Auf noch entfernteren und doch in gewissem Sinne wiederum parallelen Bahnen geht Wellhausen zu Mk. 14, 22—25. — Die neuerdings (doch vgl. schon Lightfoot a. a. O.) von Joh. Weiß (Protestant. Monatshefte 1912, 53 ff.) betonte Differenz des jüdischen und christlichen Sprachgebrauches (die Christen bezeichneten auch die ganzen Mahlzeiten als Brotbrechen, von den Juden ist das nicht nachgewiesen) scheint mir von relativ untergeordneter Bedeutung; sie genügt jedenfalls nicht, um den christlichen Terminus vom jüdischen loszulösen. Überdies ist was Joh. Weiß ausführt wenig geeignet, die Differenz wirklich zu erklären. — Zur Ordnung der jüdischen Mahlzeiten vgl. z. B. v. d. Goltz, T. U. N. F. XIV 2b.

selbst wenn man sich bereits entledigt hat. — Berakhoth fol. 46a: R. Zera war krank. Als ihn R. Abhu besuchte, nahm er auf sich, wenn der Kleine mit den versengten Schenkeln genesen sollte, den Rabbanan ein Fest zu veranstalten. Dieser genas, und er veranstaltete ein Fest für alle Rabbanan. Als es zum Anbrechen kam, sprach er zu R. Zera: Möge doch der Herr für uns anbrechen! Dieser sprach: Hält denn der Herr nicht daran, was R. Joḥanan gesagt hat, daß nämlich der Hausherr anbricht?! Da brach er an. Als es zum Tischsegen kam, sprach er zu ihm: Möge doch der Herr den Segen lesen. Dieser erwiderte: Hält denn der Herr nicht daran, was R. Hona aus Babylonien gesagt hat, daß nämlich, wer angebrochen hat, den Tischsegen liest?! Wessen Ansicht war er? — Der des R. Joḥanan, welcher im Namen des R. Šimôn b. Joḥaj gesagt hat: der Hausherr breche an, und der Gast lese den Tischsegen, damit er den Hausherrn segne. Welchen Segen spricht er? „Möge es wohlgefällig sein, daß der Hausherr in dieser Welt nicht beschämt und in zukünftiger Welt nicht zuschanden werde.“ Rabbi fügte noch Worte hinzu usw. Die Stellen zeigen, daß das Brechen des Brotes eine (selbstverständlich nicht aus der Kirche übernommene) jüdische religiöse Zeremonie ist. Der Jude ruft zu Beginn der gemeinsamen Mahlzeit Gott an und segnet seine Gaben; der uns sonst bekannte jüdische Brot- und Weinsegen haben hier ihren Platz; er nennt diese Handlung nach dem äußerlich begleitenden Vorgang Brotbrechen; die Mahlzeit erhält dadurch ebenso wie durch den ihr nachfolgenden Tischsegen halbkultischen Charakter; die Sabbatmahlzeit trägt ihn selbstversändlich erst recht und ebenso die Mahlzeiten, von denen die Rede ist, wenn Cäsar den Juden gestattet *σύνδειπνα ποιεῖν* und im Anschluß daran ein römischer Beamter ihnen erlaubt *κατὰ τὰ πάτρια ἔϑη καί νόμιμα συνάγεσϑαί τε καὶ ἑστιᾶσϑαι* (Jos. Ant. XIV 10,8).

Es ist bedauerlich, daß wir über die Art dieser verschiedenen Zusammenkünfte speziell für die alte Zeit nicht

so unterrichtet sind, wie wir es wünschten. Immerhin besitzen wir neben den erwähnten Zeugnissen, wenn nicht alles täuscht, auch noch ein oder das andere monumentale Zeugnis für sie, so zunächst das Goldglas, das de Rossi am besten in den Archives de l'Orient latin II 439 ff. publiziert hat (vgl. die beigegebene Tafel). Es gehört mit andern jüdischen Goldgläsern, auch mit christlichen, zusammen und wird ebensowenig wie diese eigentlich alt sein[1]. Aber es ist dadurch interessant, daß es eine einzigartige Darstellung, den Jerusalemer Tempel, bringt[2] und eine einzigartige Inschrift trägt: *OIKOC IPH⟨νη⟩C ΛΑΒΕ ΕΥΛΟΓΙΑ⟨ν πίε ζήσαις μετὰ τῶν⟩ CΩN ΠΑΝΤΩΝ*. Es zeugt damit ziemlich deutlich für halbkultische Mahlzeiten und mindestens wahrscheinlich für die Bezeichnung des dabei gesegneten Weines als *εὐλογία*[3]. Das erinnert ohne weiteres an das *ποτήριον τῆς*

[1] Vgl. zu der ganzen Gattung Vopel, Die altchristlichen Goldgläser, Tübingen 1899.

[2] Die genauere Beschreibung s. bei de Rossi. Weitere Litteratur zu dem Glase in Jüdisches und Heidnisches S. 16 Anm. 1. Zu einem zweiten entsprechenden Glase vgl. Römische Quartalschrift VIII (1894) S. 142.

[3] An und für sich könnte Eulogia (dann natürlich im Nominativ bzw. Vokativ) auch Name sein; vgl. die christlichen Dedikationsgläser mit andern Namen und besonders das jüdische Glas bei Garrucci Storia dell' arte christ. 490, 3. Die verstümmelte Inschrift lautet: „. . . *i bibas cum Eulogia conp(ari)*; Vopel, a. a. O. S. 82/83 Anm. 5 stellt das Glas wohl mit Recht zu denen, wo ein Ehepaar angeredet wird. Aber wenn Eulogia Name wäre, so könnte unser Goldglas kaum, wie es doch scheint, für die halbkultischen Mahlzeiten bestimmt sein; denn da präsidiert der Hausherr; ihm müßte also die Dedikation gelten. — An dem konkreten Gebrauch von *εὐλογία* für den geweihten Wein oder Kelch darf man nicht Anstoß nehmen. Er wird gut illustriert durch Cyrill von Jerusalem, Cat. III. 13, 6, wo es von dem zum Verrat eilenden Judas heißt: *ἀρτίως αἱ χεῖρες τὰς εὐλογίας ἐδέχοντο, καὶ ἀρτίως διὰ τὸ ἀργύριον τῆς προδοσίας τὸν θάνατον κατεσκεύαζε*. Entsprechendes findet sich auch bei Cyrill von Alex. z. B. zu Joh. XIII 26, 27 Migne 74, 140: *καὶ μὴ οἰέσθω πάλιν, τοῦ δεδέχθαι τὸν Σατανᾶν τὸ ψωμίον γενέσθαι*

εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, von dem Paulus spricht; auch an die christliche in alter Zeit auch Eulogie genannte Eucharistie und an die noch heute so genannte Eulogie[1]) wird man denken. Neben diesem Goldglas ist vor allem das Fragment eines skulpierten Steines aus Syrakus wichtig, das P. Orsi in der Röm. Quartalschrift 14, 207 ff. publiziert und Scheftelowitz in unserm Zusammenhang herangezogen hat (vgl. die beigegebene Tafel). Es gilt als jüdisch und zeigt unter anderem Gebilde aus je zwei konzentrischen Kreisen mit einem Punkt in der Mitte; man wird sie mit Orsi und Scheftelowitz als Brote deuten müssen; gerade die Juden buken runde Brote, die mit einem Eiseninstrument punktiert und, je nachdem wie viel ὄμφαλα sie hatten, als μεσόμφαλα, δωδεκόμφαλα, πολυόμφαλα bezeichnet wurden (vgl. Garrucci Storia zu Tafel 490, 4 und 6). Zwei dieser Brote sind mit einem Krug, wohl Weinkrug, abgesondert. Scheftelowitz erinnert daran, daß bei der Sabbatmahlzeit über zwei Brote der Segen gesprochen wird. — Weniger kann ich mit der gleichfalls

---

παραίτιον τῷ προδότῃ. Οὐ γὰρ εἰς τοσοῦτον ἀποπληξίας ἥξομεν μέτρον, ἀλλ' οὐδὲ τῆς καθηκούσης ἔρημοι γεγονότες φρενὸς εἰσόδου πρόφασιν δεδέσθαι τῷ πονηρῷ τὴν εὐλογίαν ὑπονοήσομεν. Vgl. auch Suicer Thesaurus s. v. t. I p. 1249 ff. und die in der nächsten Anmerkung genannte Litteratur. Auf den beiden Menasfläschchen mit der Inschrift εὐλογία τοῦ ἁγίου Μηνᾶ, auf die z. B. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I 239, hinweist, ist das darin befindliche Wasser des geweihten Menasbrunnens als εὐλογία bezeichnet, sowie auf einer Ampulle in Monza (Garrucci Taf. 433, 7) εὐλογία κυρίου τῶν ἁγίων Χριστοῦ τόπων die übliche Aufschrift ἔλαιον ξύλου ζωῆς τῶν ἁγίων Χριστοῦ τόπων vertritt. Mit dem jüdischen Grabstein Garr. 492, 2 wird nicht viel zu machen sein; er bietet zwar die Inschrift εὐλογία, aber es fehlt jede Beziehung zu einer Mahlzeit.

[1]) Zu der letzteren Eulogie vgl. jetzt besonders A. Franz, a. a. O. S. 229 ff., zu der Bezeichnung der Eucharistie als Eulogie in Alexandrien außerdem A. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien, 1910, S. 137, in Jerusalem das Zitat aus Cyrill von Jerusalem in der vorigen Anmerkung.

von Scheftelowitz (S. 26) erwähnten und nach ihm für den zu segnenden Wein bestimmten Phiole mit zwei Fischen und der Inschrift *ΠΙΕ ΖΗϹΑΙϹ ΑΕΙ ΕΝ ΑΓΑΘΟΙϹ* anfangen; ich weiß nicht, warum sie jüdisch sein muß; Dalton Catal. of Early Christ. Antiquity of the British Museum Nr. 653 bucht sie als christlich.

Der Name des Brotbrechens, wahrscheinlich auch der Eulogie und Eucharistie verbindet das christliche und jüdische Brotbrechen [1]). Eine liturgische Tatsache ist wohl geeignet, den Zusammenschluß noch enger zu gestalten. Die Gebete der Didache sind das Älteste, was wir von eucharistischen Gebeten besitzen, und so verschieden sie von den Gebeten der späteren Meßliturgie sind, so eng gehören sie mit den Gebeten des jüdischen Brot- und Weinsegens zusammen: „Gelobet seist Du, Herr unser Gott, Du König der Welt, der Du das Brot aus der Erde hervorbringst" — „Gelobet seist Du, Herr unser Gott, Du König der Welt, der Du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast" das klingt deutlich in ihnen wieder. Der jüdische Segen ist nicht ihre einzige Quelle, aber, wie es scheint, ihre vornehmste [2]).

Damit aber ist, soweit ich sehe, alles geklärt. Es existiert ursprünglich ein dem jüdischen analoges christliches Brotbrechen, vielleicht mit einem gewissen christlich messianischen Einschlag im Sinne der zitierten Stelle Lk. 22,

---

[1]) Man könnte, wenn man die Inschrift auf dem jüdischen Glase bei Garr. Storia 490, 2 (*pie zeses elares*) liest, einen Moment in Versuchung kommen, zu ihr das Brotbrechen der Christen mit Freuden (Act. 2, 46) zu vergleichen und darin eine Analogie zwischen dem beiderseitigen Brotbrechen mehr zu finden. Die Versuchung schwindet, wenn man Vopel, a. a. O. S. 81 Anm. 5, beachtet: „Adverbiell treten zu *vivas* oder *zeses* die alte Hochzeitsformel *feliciter* (181, 1. 3; 183, 8; 189, 3; 198, 3) oder *felix* (202, 5), *felices* (V, 35, 1) oder *hilaris* (*elares*) (172, 8. 9; 188, 4; 195, 1; V, 38, 8) oder *hilaris feliciter* (184, 3; 189, 6) hinzu." Die Zitate beziehen sich auf Garrucci, Storia, bei vorgesetztem V auf die Vetri.

[2]) Vgl. v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete = T.U. N. F. XIV 2b.



wenn die dort berichtete Scene, was wohl möglich, historisch ist, nach Jesu Tod wohl auch in Erinnerung an sie begangen. Es wird schon (ob noch im rein jüdischen Sinne, ist schwer zu sagen) von Jesus mit seinen Jüngern gefeiert worden sein; die Erzählung von den Jüngern zu Emmaus, die den Herrn erkennen, als er das Brot bricht, setzt es voraus. Der Ritus ist von den palästinensischen zu den außerpalästinensischen und paulinischen Gemeinden hinübergegangen. Er ist dort vielleicht mancherorts unverändert beibehalten; in Troas hat Paulus nach Act. 20, 7 (einem Wirabschnitt) zu den Brüdern gesprochen, als sie das Brot zu brechen versammelt waren. Aber anderorts hat man wohl wenig Verständnis für seine alte Bedeutung gehabt. Man hat nach eigenen Analogien gedeutet, und aus dem jüdisch-christlichen Brotbrechen ist ein den heidnischen Cult- und Gedächtnismahlen analoges christliches sakramentales Gedächtnismahl geworden. Paulus hat sein Aufkommen nicht gehindert, wahrscheinlich gefördert; er ist ja, wie er selbst sagt, den Juden Jude und den Griechen Grieche geworden. Die sog. Einsetzungsworte sind als Letztes geschaffen; wie so oft, so ist auch hier die Kultlegende dem Kulte nachgefolgt. *Gerhard Loeschcke.*

Der Auferstehungsglaube im Eschatologischen Buche der Weisheit Salomos.

Wenn das über die Identität der Gottlosen und Gerechten im Eschatologischen Buche der Weisheit Salomos Gesagte richtig ist [1]), müssen wir in dieser Schrift auch die uns aus anderen Quellen so wohlbekannten Lehren und Anschauungen der Sadduzäer und Pharisäer wiederfinden. Mit anderen Worten, es sollte nachzuweisen sein, daß die Gottlosen den Glauben an eine Auferstehung

[1]) Heimat und Zeitalter des Eschatologischen Buches der Weisheit Salomos. ZfwTh. 53, 322—345.

leugnen und behaupten, mit dem Tode sei alles aus. Die Gerechten müssen dagegen an eine Auferstehung von den Toten und an ein Endgericht glauben. Damit treten wir an die Lösung der eigentlichen Aufgabe heran. Was bisher verhandelt worden ist, diente vornehmlich dem Zwecke, die landläufigen, tiefgewurzelten Irrtümer aus dem Wege zu räumen, die uns daran verhindern, den wahren Charakter der in unserer Schrift auftretenden Personen zu erkennen.

Wir fragen zunächst, welches die Auffassung vom Leben und von der Bestimmung des Menschen bei denen ist, die sich als unversöhnliche Gegner und Verfolger der Gerechten bewiesen haben. Die Antwort lautet: Sie betrachten den leiblichen Tod als das völlige Ende der Existenz des Menschen. Das schließt jedoch die Annahme nicht aus, daß auch nach der Auffassung dieser Leute die menschlichen Seelen in der Unterwelt ein Schattenleben führen. Die Hauptsache ist: In diesem schattenhaften Dasein gibt es keinen Lohn und keine Strafe. Es kehrt auch niemand auf den Schauplatz seiner irdischen Wirksamkeit zurück, um in einem zweiten Leben den Lohn seiner Taten zu ernten.

Die diesbezüglichen Angaben finden sich alle in den ersten Versen des zweiten Kapitels. Dort wird der Zustand nach dem Tode (*μετὰ τοῦτο* 2b) mit den Worten: *ἐσόμεθα ὡς οὐχ ὑπάρξαντες* beschrieben. Dabei ist das *ὡς* besonders zu beachten. Die Fortdauer nach dem Tode an und für sich wird nicht in Abrede gestellt. Aber diese Fortdauer unterscheidet sich nicht wesentlich vom Nichtsein. Das menschliche Leben ist ein Spiel des Zufalls (2a); es ist kurz und beschwerlich (1b). Sein ganzer Inhalt muß zwischen Geburt und Tod gesucht und gefunden werden. Nach dem Tode gibt es keine Heilung mehr (1c). Es ist nicht an eine Rückkehr aus dem Totenreich zu denken (1d); unser Ende ist nicht rückgängig zu machen (5b); keiner kommt wieder (5c).

Auf der anderen Seite begegnen uns auch positive Aussagen, die bestätigen oder beweisen sollen, daß es kein Wiederaufleben nach dem Tode gebe. Der Atem in der Nase des Menschen ist nicht Gottes unvergänglicher Geist, sondern ein bloßer Dunst (2c). Das Bewußtsein ist ein durch den Herzschlag erzeugter Funke (2d). Wenn dieser erlischt, zerfällt der Leib zu Staub (3a), und der Geist verfliegt wie dünne Luft (3b). Das Leben ist nur ein vorüberziehender Schatten (5a); es vergeht wie die Wolke, die keine Spur hinterläßt (4c), wie der Nebel, der von Sonnenstrahlen verflüchtigt wird (4d, e). Der Mensch lebt nicht einmal im Gedächtnis seiner Mitmenschen fort (4a, b).

Diese Philosophie, wenn man aus Mangel eines bezeichnenderen Ausdruckes das Wort auf solches Gerede anwenden darf, befreite natürlich ihre Anhänger von der Verpflichtung, sich über ihre Lebensführung Gedanken zu machen. Ihre Lebensaufgabe war erfüllt, wenn sie sich in Purpur und köstlicher Leinwand kleideten und alle Tage herrlich und in Freuden lebten, solange Mittel und Kräfte dazu vorhanden waren (6—9). Sie machten sich auch gar kein Gewissen daraus, das Wohlergehen und selbst das Leben derer zu vernichten, die ihren ausschweifenden Lebenswandel kritisierten, oder die zu vergewaltigen und auszunützen, die nicht stark und einflußreich genug waren, um ihnen gegenüber ihre Rechte und ihr Eigentum zu behaupten.

Alles, was hier die Gottlosen von sich selber aussagen, stimmt genau mit dem überein, was wir über die Sadduzäer wissen. Auch diese verwarfen den Glauben an eine Auferstehung der Toten und übten ihren Witz in der Erfindung einfältiger Geschichten, wie die von der Frau mit sieben Männern (Mt. 22, 23—33), um diesen Glauben ins Lächerliche zu ziehen. Die Lehre von der Auferstehung von den Toten bildete in der Tat den Hauptstreitpunkt zwischen den Pharisäern und Sadduzäern, und zwar aus sehr naheliegenden Gründen. Dieser Glaube steht auch

im Eschatologischen Buche der Weisheit Salomos im Mittelpunkt der Kontroverse. Unser Verfasser führt die eben erwähnten Äußerungen der Gottlosen nur deshalb an, weil er und seine Parteigenossen das Gegenteil glaubten und lehrten.

Wir haben es mit einer Streitschrift zu tun. Der umstrittene Punkt ist die Auffassung vom Zustande und dem Lose der Seelen nach dem Tode. Darum können wir mit Sicherheit aus den Verneinungen der Gottlosen auf die entgegengesetzten Behauptungen der Gerechten schließen. Die negativen Aussprüche der Gottlosen stellen kein regelmäßiges philosophisches System dar. Sie erblicken das höchste Glück im materiellen Lebensgenuß. Sie hatten von ihrem Standpunkte aus nicht den geringsten Grund, sich über die letzten und höchsten Fragen des menschlichen Daseins den Kopf zu zerbrechen. Aber sie waren genötigt, sich auf die Angriffe der Gerechten zu verteidigen. Sie tun das nach unserem Gewährsmann, indem sie einfach die Lehren und Behauptungen ihrer Gegner verneinen. Wir brauchen daher nur die negativen Aussagen von Weish. 2, 1—5 in ihr Gegenteil zu verwandeln, um zu erfahren, was die Gerechten gesagt haben. Demzufolge gibt es eine Heilung oder Wiederherstellung nach dem Tode des Menschen (1 c). Der Fromme wird aus dem Hades zurückkehren (1 d). Er wird nach seinem Tode noch ein zweites wirkliches Leben, das nicht kurz und beschwerlich ist, führen (2 b und 1 b). Der Tod wird rückgängig gemacht werden (5 b). Der Gottesfürchtige wird wiederkommen, trotzdem die Pforten der Hölle versiegelt sind (5 c). Alle in 2, 1—5 vorkommenden Aussagen setzen so auf das bestimmteste die pharisäische Auferstehungslehre voraus. Selbst wenn man die letzte Zeile des ersten Verses übersetzen will: „Es ist niemand bekannt, der aus der Unterwelt befreit oder erlöst“, bleibt es sicher, daß die Frommen auf eine Befreiung aus der Unterwelt hofften.

Aber auch die vorhin als positiv gekennzeichneten Aussagen der Gottlosen in Weish. 2, 1—5 müssen in pharisäischen Behauptungen ihr Widerpart haben. Das ist nach dem Zeugnis von Josephus wirklich der Fall. Wir erfahren, daß die Sadduzäer *ψυχῆς τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν* (B. J. II 8, 14). Wir lesen Ant. XVIII 1, 4: *Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασιν.* Hier ist besonders auf das *λόγος*, das auch Weish. 2, 2d erscheint, zu achten. Demgegenüber sagen nach B. J. II 8, 14 die Pharisäer: *ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι* und nach Ant. XVIII 1, 3: *ἀθάνατον ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προστίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν.* Während also die Pharisäer die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Seelen — und das schließt im Sinne jener Zeit ihre Wirklichkeit und Realität ein — behaupten, bestehen die Sadduzäer genau wie die Gottlosen der Weish. 2, 1—5 auch bei Josephus auf der Vergänglichkeit und Endlichkeit der menschlichen Seele. „Sie leugnen die Fortdauer der Seele." Die von Schürer dargebotene Übersetzung der oben zitierten Stelle in den Ant.: „Die Seelen vergehen nach ihrer Lehre zugleich mit den Körpern" [1]) ist allerdings unrichtig. Nicht *τὰς ψυχάς*, sondern *ὁ λόγος* ist unverkennbar das Subjekt von *συναφανίζει.* Man muß zum Verständnis dieser Stelle Weish. 2, 2d heranziehen. Es will mir scheinen, als ob der Dativ *Σαδδουκαίοις* dem hebräischen ל entspricht und zu übersetzen ist bezüglich der Sadduzäer. Der Akkusativ *τὰς ψυχάς* ist der auch im Hebräischen vorkommende Akkusativ der näheren Bestimmung und mag

---

[1]) Schürer, Gesch. d. Jüd. Volk. im Zeitalt. Jesu Christi, II [4], 1907, S. 459.

durch die Wendung: **was die Seelen anbelangt**, wiedergegeben werden. *῾Ο λόγος* steht für das hebräische Wort תְּבוּנָה.

Die pharisäische Erwartung einer Auferstehung gründet sich bekanntlich auf die antike Vorstellung von der Unterwelt als dem Wohnort der Toten und von dem freudlosen Dasein, das sie dort in alle Ewigkeit fern von Gott und fern von der Menschenwelt zu führen haben. Der Ausgleich zwischen Verdienst und Schicksal mußte auf der Erde erfolgen, wenn nicht im ersten, so doch in einem zweiten Leben. Darauf weisen denn auch die Aussagen in Weish. 2, 1 c, d und 5 b, c ausdrücklich hin. Wenn der Gerechte der Weisheit dafür gehalten hätte, daß die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe auf ewig als körperloser Geist in den rein geistigen Himmel der griechischen Philosophen oder richtiger der modernen Weisen auffahre, hätte er nicht von einer Umkehr unseres Endes reden können. Das Wort *ἀναποδισμός* enthält unzweifelhaft die Vorstellung einer Rückkehr, und zwar einer Rückkehr von einem tiefer gelegenen zu einem höheren Orte. Das allein schon schließt den Himmel als den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen in der Weisheit aus. Da außerdem der Hades namentlich genannt wird, können wir nur an die Rückkehr aus der Unterwelt denken. Das aber ist nichts anderes als die Auferstehung von den Toten. Das mit dieser Auferstehung beginnende Leben muß als ein irdisches Leben dem ersten irdischen Leben gleich oder ähnlich sein.

Unser Abschnitt handelt ganz ausdrücklich von einer Rückkehr von den Toten. Es ist unmöglich, anzunehmen, der Verfasser habe damit den Gedanken ausdrücken können und wollen, daß die Seele in rein geistiger Weise nach dem Tode des Menschen auf ewig im Himmel fortlebe und dort in der unmittelbaren Gemeinschaft Gottes aller Kämpfe und Leiden enthoben sei und für das auf der Erde erlittene Ungemach entschädigt werde. Eine Rück-

kehr ist unter allen Umständen eine Wiederkehr an den Ort, den man verlassen hat. Das ist aber in dem uns vorliegenden Falle ohne Frage die Erde.

Wir haben es daher in den ersten fünf Versen des zweiten Kapitels der Weisheit Salomos nicht nur mit der sadduzäischen Verneinung, sondern gleichzeitig mit der pharisäischen Behauptung des Auferstehungsglaubens zu tun. Das entspricht der Tatsache, daß wir in den beiden einander bekämpfenden Parteien des Eschatologischen Buches der Weisheit, ganz unabhängig von den eschatologischen Erwartungen dieser Leute, die Sadduzäer und Pharisäer erkannt haben. Zur selben Zeit bestätigt dies Ergebnis die Richtigkeit der bisher gemachten Beobachtungen.

Wir sind aber nicht allein auf ein solches indirektes Beweisverfahren angewiesen, sondern besitzen direkte Belege für den Auferstehungsglauben im ersten Teile der Weisheit Salomos. Die erste Stelle, die ausdrücklich davon zeugt, findet sich 3, 7 und lautet: *ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσιν.* Das Zeitwort „aufleuchten“ erinnert uns an die Übersetzung Theodotions von Dan. 12, 3. „Die Verständigen werden leuchten wie der Glanz des Himmels“ (*οἱ συνιέντες λάμψουσιν*). Diese Worte beschreiben den Zustand der Gerechten, die von den Toten auferstanden sind. Der vorhergehende Vers handelt von der Auferstehung. Es heißt: „Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen; die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande und zum ewigen Abscheu.“ Eine Anzahl von Auslegern hat daher in Weish. 3, 7 eine direkte Anspielung auf die Auferstehung der Seelen der Gerechten gefunden. Grimm jedoch, der in Abrede stellt, daß die Weisheit eine Auferstehung des Leibes lehrt, schlägt folgende Erklärung vor. „Es bleibt nichts übrig, als im Einklang mit dem Folgenden das ‚Aufleuchten‘ als vom Wiederbeginn der Macht, der Würde, des Ansehens und des Glückes auf Erden nach langer

Nacht des Elends und der Knechtschaft zu verstehen[1])." Das ist vollkommen richtig. Grimm beschreibt ganz genau den Zustand der Gerechten, wie er zur Zeit ihrer Heimsuchung herbeigeführt werden soll. Er hat aber seiner vorgefaßten Meinung zu Gefallen die Tatsache übersehen, daß die, die auf Erden in Macht, Würde, Ansehen und Glück leuchten sollen, die *ψυχαὶ δικαίων* von 3, 1 sind. Die Seelen der Gerechten sind das grammatische Subjekt des ganzen Abschnittes 3, 1—8. Grimm selber hat in diesen Seelen der Gerechten ganz bestimmt „abgeschiedene Seelen" erkannt[2]). Die auf 3, 7 folgenden Ausführungen über das Glück dieser Seelen widersprechen dem in keiner Weise. Denn daß die Auferstandenen ein glückliches Leben auf Erden führen sollen, ist bekanntlich die Hauptsache an der pharisäischen Hoffnung von der Auferstehung. Diese Erwartung entspricht zudem den alttestamentlichen Verheißungen vom messianischen Reiche. Man denke nur an Jes. 65, 13—25. Folglich beweist Weish. 3, 7 bereits, was Grimm glaubt bestreiten zu müssen, daß die Weisheit Salomos in ihrem ersten Teile den Glauben an eine Auferstehung der Gerechten vertritt.

Es ist bereits darauf hingewiesen, daß *ἐπισκοπή* im ersten Teile der Weisheit Salomos nur im Sinne einer gnadenreichen Heimsuchung der Gerechten gebraucht wird. Es findet sich außer an der gerade besprochenen Stelle in folgenden Verbindungen: *ἔσται αὐτοῦ ἐπισκοπὴ ἐκ λόγων αὐτοῦ* (eine Heimsuchung soll ihm nach seinen Worten werden) 2, 20; *ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ* 3, 9 (die von א und A bezeugte Lesart); *ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν* 3, 13; *ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ* 4, 15. Der Ausdruck beweist schon an und für sich, daß die Seelen der zu schimpflichem Tode verurteilten Auserwählten

---

[1]) Handbuch zu den Apokryphen Lf. 6, 1860, S. 90.
[2]) A. a. O. S. 85.

und Heiligen Gottes vor dieser Heimsuchung nicht als bei Gott im Himmel wohnend gedacht sind. Denn wenn sie unmittelbar nach ihrem Tode mit Gott vereinigt worden wären, bestände nicht die geringste Notwendigkeit dafür, daß Gott sie später aufsuche, um sie wieder aufleuchten zu lassen. Siegfried erklärt unser Wort als ein Kommen Gottes, um zu belohnen, nicht um zu strafen. Er weist dabei auf Ruth 1, 6 im Gegensatz zu Jes. 10, 3 hin[1]). Diese Auslegung widerspricht aber der auch von Siegfried akzeptierten Annahme, daß die Weisheit Salomos die Unsterblichkeit der Seele im Gegensatz zur Auferstehung des Leibes lehre. Zur Zeit, wenn Gottes Reich aufgerichtet werden wird, werden die Seelen der Gerechten *χάρις* und *ἔλεος* (3, 9) usw. empfangen, die kinderlose Frau wird Leibesfrucht erhalten (3, 13), der Entmannte ein *κλῆρος θυμηρέστερος* im Tempel des Herrn (3, 14); die Jungfrau, die um des Herrn willen unverheiratet geblieben ist, wird im kommenden Äon eine Krone tragen (4, 2).

Wie buchstäblich derartige Versprechungen innerhalb der ersten 50 Jahre nach Abfassung unserer Schrift verstanden wurden, lehrt die Geschichte vom Eunuchen Bogoas (Ant. XVII 2, 4). Dieser hatte sich zum Pharisäismus bekehrt, weil man ihm Hoffnung gemacht hatte, der Messias werde seine Mannbarkeit und Zeugungskraft wiederherstellen (*παρέξοντος αὐτῷ γάμου τε ἰσχὺν καὶ παιδώσεως τέκνων γνησίων*). In bezug auf die Sadduzäergeschichte von der Frau, die als fromme Jüdin sieben Brüder nacheinander heiratete, können wir freilich nicht ganz sicher sein, ob nicht auch die Bogoas-Episode sadduzäisch entstellt ist. Wenn der erste Teil der Weisheit Salomos seine Heimat in Palästina hat, darf man Bogoas mit Weish. 3, 14 in Verbindung bringen. Diese Stelle hängt natürlich ihrerseits von Jes. 56, 4 f. ab.

---

[1]) Kautzsch, D. Apokryph. u. Pseudopigraph. d. A. T. 1900, I, 484 k.

Die Kehrseite der Heimsuchung der Gerechten ist die Bestrafung der Bösen. Dementsprechend ist in den Kodizes ℵ und A die Angabe *ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ* das erste Satzglied eines Verses, dessen zweite Hälfte von dem Gericht über die Gottlosen redet. *Οἱ δὲ ἀσεβεῖς καθ᾽ ἃ ἐλογίσαντο ἕξουσιν ἐπιτιμίαν* (3, 9 f). An einer anderen Stelle heißt es, daß die Gottlosen *ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως* (3, 18) keinen Trost haben werden. Sie werden voller Furcht zum *συλλογισμὸς ἁμαρτημάτων αὐτῶν* (4, 20) erscheinen. Dieses Endgericht wird 4, 16—5, 14 ausführlich beschrieben. Die Gerechten, die zu dem Zwecke selbstverständlich von den Toten auferstanden sind, werden die lebenden Gottlosen verdammen. Der die Gerichtsszene einleitende Satz lautet: *κατακρινεῖ δίκαιος καμὼν τοὺς ζῶντας ἀσεβεῖς.* Das ist: Der entschlafene Gerechte wird die lebenden Gottlosen verurteilen. Über die Bedeutung des Wortes *καμών* an dieser Stelle kann kein Zweifel walten. Der Gegensatz zu *ζῶντας* ist zu bezeichnend. A und B[2] lesen geradezu *θανών* anstatt *καμών*. Fr. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, sagt zu *κάμνω*: *οἱ καμόντες*, auch *οἱ κεκμηκότες*, die Verstorbenen, die Toten, die des Lebens Last und Mühe getragen haben; H. Att. Liddell & Scott, Greek-English Lexicon, 1889, S. 740 hat unter 5: *οἱ καμόντες* (aor. part.) those who have done their work, Lat. defuncti, i. e. the dead, Il. 3, 278."

Nach Grimm freilich ist hier nicht von der Auferstehung die Rede. Er sagt: „*κατακρινεῖ* ist . . . zu verstehen . . . von einem ideellen Verdammen, indem der abgeschiedene Gerechte durch sein sittliches Verhalten den Maßstab abgibt zur verurteilenden Vergleichung mit den ihn überlebenden Frevlern[1])." Darnach ist der entschlafene Gerechte nicht der Richter der lebenden Gottlosen. Dieser liefert nur den moralischen Maßstab, an

[1]) A. a. O. S. 107.

dem der Gottlose von einem anderen gemessen und zu kurz befunden wird. Eins ist sicher: Es handelt sich um das Jüngste Gericht. Grimm nennt es „das künftige göttliche Strafgericht“ (S. 107). Er sucht aber gleichzeitig den Eindruck zu verschleiern, als ob es sich um das Jüngste Gericht handle. Man geht aber kaum fehl, wenn man Grimms wirkliche Meinung über das künftige göttliche Strafgericht folgendermaßen versteht. Nicht der von den Toten auferweckte Gerechte, sondern Gott selber spricht das verdammende Urteil aus. Damit aber Gott gerecht urteilen kann, muß er an das sittliche Verhalten der Gerechten denken. Diese sind darum nur „ideell“, d. h. nicht persönlich, sondern nur in den Gedanken Gottes anwesend.

Es ist nur nötig, Grimms Erklärung in dieser Weise zu analysieren, um sich sofort von ihrer Unhaltbarkeit zu überzeugen. Denn wenn auch ein solcher Gedanke, an und für sich betrachtet, sehr annehmbar erscheinen mag, ist er doch den religiösen Vorstellungen der Juden durchaus fremd. Die einzige Norm und Richtschnur für die Gerichte Gottes, die der fromme Jude kennt, ist das Gesetz, das Gott selbst gegeben hat. Kein Mensch, mag er auch noch so vollkommen sein, kann an diese Stelle des Gesetzes treten. Die Pharisäer haben, ungeachtet ihrer Selbstgerechtigkeit, die Wahrheit nie vergessen, daß auch der eifrigste Beobachter des Gesetzes nicht frei von Sünde bleiben kann. Der frömmste und gewissenhafteste Diener Gottes mag jeden Augenblick aus Unachtsamkeit, Schwäche oder Leidenschaft der Übertretung schuldig werden. Gerechtigkeit ist daher auch in den Augen eines Pharisäers ein Ideal, dem der Mensch beständig und unablässig nachstreben muß, dem er näher kommen kann und soll, das sich aber in diesem Leben unter keinen Bedingungen je ganz verwirklichen läßt.

Diese Überzeugung wird schon im Alten Testament ausgesprochen. Man denke z. B. an Ps. 19, 13:

Wer kann merken, wie oft er fehle?
Verzeihe mir die verborgenen Fehler.

Daß sie gerade in den Kreisen der Pharisäer anerkannt wurde, beweisen die Psalmen Salomos. Da diese sich um das Jahr 63 v. Chr. gruppieren, sind sie einige Jahrzehnte jünger als das Eschatologische Buch der Weisheit Salomos. Da wir aber derselben Idee schon im Alten Testamente begegnet sind, handelt es sich um einen altfixierten Glaubenssatz der Pharisäer, an dem sie nie gerüttelt haben. Wir lesen Ps. 13, 4—9:

Der Gottesfürchtige geriet in Angst wegen seiner Übertretungen,
Daß er auch mit den Sündern werde fortgerafft werden.
Denn schrecklich ist der Fall des Sünders.
Aber den Gerechten trifft nichts von dem allen.
Denn es ist ein Unterschied zwischen der Züchtigung der Gerechten wegen ihrer unwissentlichen Sünde
Und der Katastrophe des Sünders.
Der Gerechte wird heimlich gezüchtigt,
Damit der Sünder nicht seine Lust an dem Gerechten habe.
Er weist den Gerechten wie einen geliebten Sohn zurecht,
Und dessen Züchtigung ist wie die eines Erstgeborenen.
Denn der Herr schont seine Heiligen
Und entfernt ihre Übertretungen durch Züchtigung.

Ps. 16, 1—4 heißt es:

Da meine Seele uneingedenk des Herrn schlummerte,
Wäre ich fast im tiefen Schlafe ausgeglitten.
Da ich von dem Herrn fern war,
Wäre meine Seele fast im Tode aufgelöst.
Ich war schon zusammen mit dem Sünder den Toren der Hölle nahe,
Als sich meine Seele vom Herrn, dem Gotte Israels, entfernt hatte,
Wenn sich der Herr in seiner ewigen Gnade nicht meiner angenommen hätte.
Er spornte mich, wie man ein Roß spornt, damit ich zu ihm aufwache.
Mein Heiland und mein Helfer hat mich jederzeit errettet.

Auch Ps. 9, 15 gehört hierher.

Du willst die Gerechten segnen und es mit ihren Sünden nicht genau nehmen,
Denn deine Güte waltet über reuigen Sündern.

Bei dieser Gelegenheit mag auch auf den letzten Teil der Weisheit Salomos selber hingewiesen werden. Man könnte ihn geradezu eine Predigt über den Text:

Der Herr schont seine Heiligen
Und entfernt ihre Übertretungen durch Züchtigung (Ps. S. 13, 9).

nennen.

Anstatt deshalb zu sagen: *κατακρινεῖ δίκαιος* heißt zwar anscheinend „der Gerechte verdammt“, bedeutet aber in Wirklichkeit „Gott verdammt“, müssen wir den Text nehmen, wie er ist. Wir lernen dann, daß der bereits tote Gerechte die noch lebenden Gottlosen verurteilt. Diese einfache Aussage aber zwingt uns zu dem Schlusse, daß der Gerechte zu diesem Behufe auf die Erde zurückgekehrt sein muß. Wir haben es also anscheinend mit der Auferstehung von den Toten zu tun.

Das verträgt sich auf das Beste mit dem allgemeinen Gedankengange unserer Schrift. Als der Verfasser lebte und schrieb, wurden die Gerechten von den Gottlosen verurteilt und hingerichtet. Die Drohung der Opfer der Ungerechtigkeit, daß ein Tag der Vergeltung vor der Tür stehe, daß die gemordeten Frommen wiederkommen würden, um ihrerseits Gericht zu halten, wurde von den Übeltätern verlacht und verspottet (5, 3). Die Gerechten bestanden aber nur um so energischer auf ihrer Hoffnung. Der Tag der göttlichen Heimsuchung der Gerechten, der Tag der Strafe der Gottlosen wird erscheinen. Dann wird die herrschende ungerechte Weltordnung berichtigt werden. Die vorher Angeklagten und Verurteilten werden dann auf dem Richterstuhle sitzen. Ihre Richter werden als schuldbewußte Verbrecher vor ihnen stehen. Ein wichtiger Unterschied aber zwischen diesen beiden Gerichten ist zu

beachten. Die Strafe im ersten Falle war der zeitliche Tod; im zweiten Falle dagegen wird der ewige Tod mit seinen Höllenqualen verhängt. Das beschreibt 4, 19 folgendermaßen:

Sie werden darauf ein ehrloser Leichnam
Und auf ewig eine Schmach unter den Toten sein.
Denn er wird sie sprachlos, Hals über Kopf zerbrechen
Und wird sie von ihren Fundamenten stoßen;
Und sie werden bis zum äußersten verwüstet werden
Und werden gequält werden,
Und ihr Andenken wird vergehen.

Das ist die pharisäische Lösung des Problems, wie sie den Gesetzen der poetischen Gerechtigkeit entspricht. Die ungläubigen Missetäter, die Vergießer unschuldigen Blutes müssen durch eine solche demonstratio ad hominem überführt werden. Sie werden dann selber eingestehen, daß sie vom Irrtum ihrer Wege endlich überzeugt sind. Allein es ist zu spät. Aus dem Bekenntnis ihrer Reue (5, 3—14) mögen die folgenden Äußerungen angeführt werden:

Wir haben uns vom Wege der Wahrheit verirrt;
Das Licht der Gerechtigkeit hat uns nicht geleuchtet,
Und die Sonne ist nicht für uns aufgegangen.
Wir sättigten uns auf den Pfaden der Gesetzlosigkeit und des Verderbens,
Und wir wanderten durch unwegsame Wüsten,
Aber wir erkannten den Weg des Herrn nicht.
Was hat uns der Übermut geholfen?
Welchen Vorteil hat uns Reichtum und Hoffahrt gebracht?
Das alles ist verschwunden wie ein Schatten
Und wie ein vorbeilaufendes Gerücht,
Wie ein Schiff, das das wogende Wasser durchfährt,
Von dessen Laufe keine Spur zu finden ist,
Noch der Pfad seines Kiels in den Fluten.
. . . .
So sind auch wir geboren und verdorben
Und haben kein Zeichen der Tugend aufzuweisen,
Sondern sind in unserer Bosheit verzehrt worden.

Hier ist wieder eine Parallele aus dem Henochbuche (Hen. 63, 2—10) zum Vergleiche heranzuziehen. Auch

dort bekennen die Mächtigen und die Könige, die das Land besitzen, am Tage des Gerichtes vor den Strafengeln in verzweifelnder Reue ihren Unglauben und ihre Sünden. Ihr Bekenntnis schließt mit den Worten:

Unsere Seelen sind mit dem Mammon der Ungerechtigkeit gesättigt.
Aber das hindert uns nicht daran, in die Flamme der Höllenpein niederzufahren.

Charles macht auf die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Abschnitten aufmerksam. Er sagt in einer Anmerkung zu Hen. 63: For a somewhat similar passage; vgl. Wisdom 5, 3—8[1]).

Daß unser Abschnitt in der Tat von einer Auferstehung der Gerechten handelt, wird durch die Worte: *τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτόν* (5, 1) bestätigt. Das Wort *τότε* sowohl wie das Futurum weisen auf jenen verhängnisvollen Tag hin, der für die Gerechten ein Tag der Heimsuchung, für die Gottlosen jedoch ein Tag der *διάγνωσις* und der *ἐπιτιμία* sein wird. Das *στήσεται* und *κατὰ πρόσωπον* weist unzweideutig auf eine körperliche Anwesenheit der Gerechten hin. Da sie aber dem ganzen Zusammenhange nach schon lange tot sind, während die Gottlosen noch leben, müssen sie auferstanden und mit einem neuen Leibe bekleidet sein. Dasselbe folgt aus dem Ausdruck *ἰδόντες* (5, 2). Die lebenden Gottlosen sehen den toten Gerechten vor Augen. Da gemäß Platos Phaidon, von dem unser Verfasser seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen entlehnt haben soll, die unsterblichen Seelen, die in die ewige Gemeinschaft der Götter eingegangen sind, dem menschlichen Auge nicht mehr wahrnehmbar sind, können die Seelen der Weisheit Salomos auf keinen Fall platonische Seelen sein. Sie müssen in ihrer sinnenfälligen Erscheinung außerdem den Personen

[1]) R. H. Charles, The Book of Enoch, 1893, S. 167.

ähnlich sein, denen sie zu deren Lebzeiten angehört haben. Denn sonst würden die Gottlosen nicht sofort die Opfer ihrer gesetzlosen Gewalttätigkeit wiedererkennen (5, 3 f.). Freilich ist ihr neuer Leib dem alten überlegen. Das zeigt der Ausruf der Gottlosen: πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ! (5, 5.) Diese Worte erklären sich wohl am besten durch den Hinweis auf Hen. 51, 4, wo wir von den auferstandenen Frommen lesen: „Sie werden alle Engel im Himmel werden.“ Eine andere Parallele findet sich in Apoc. Bar. 51, 5, wo es heißt: commutabuntur isti . . . in splendorem angelorum. Die zum Gericht erscheinenden Gerechten sind daher mit einem verklärten Leibe bekleidet.

Alles dies ist so klar und einleuchtend, daß es eigentlich gar keiner Erklärung bedarf. Grimm behauptet jedoch, die Gerechten seien nur „ideell“ beim Endgericht zugegen. Deshalb ist es am Ende doch nicht ganz überflüssig, auch noch auf den Ausdruck παράδοξον τῆς σωτηρίας (5, 2) hinzuweisen. Die Ungerechten sind wegen der Unglaublichkeit der Rettung des Gerechten bestürzt. Das kann sich nur auf die Auferstehung der entschlafenen Gerechten, nachdem sie bereits gestorben und geraume Zeit in der Unterwelt geweilt hatten, beziehen. Ein solcher Vorgang widerspricht aller menschlichen Erfahrung und ist daher unglaublich, paradox.

Die meisten Ausleger, Grimm selber eingeschlossen, geben in der Tat zu, daß in unserem Abschnitt in den geläufigen Ausdrücken jüdischer Eschatologie von den letzten Dingen geredet wird. Man sollte darum noch den weiteren Schritt tun und zugeben, daß mit den landläufigen Ausdrücken auch die landläufigen Begriffe und Vorstellungen verbunden sind.

Grimm bietet dazu den folgenden Kommentar: „Nach dem zu 1, 12 und 3, 8 ff. Bemerkten vermögen wir in der Schilderung nur eine Dramatisierung des Gedankens zu sehen, daß der Gottlose wie Gerechte im Jenseits Bewußtsein und Kenntnis von der durch Gottes

Richterspruch erfolgten gänzlichen Umwandlung ihres beiderseitigen Schicksales haben, in derselben Gottes gerechte Vergeltung erkennen und demgemäß voneinander ganz entgegengesetzten Empfindungen beseelt sein werden. Doch ist die dramatische Form des Gedankens wahrscheinlich der gewöhnlichen jüdisch-eschatologischen Vorstellung entnommen auf dieselbe Weise, wie bei uns rationale Prediger die orthodoxe Erwartung eines äußerlich sichtbaren Weltgerichtes als Form benutzen zur Einkleidung und Veranschaulichung der Idee jenseitiger ewiger Vergeltung [1]."

Diese Äußerung zeigt, wie sehr es selbst einem Manne von der Bedeutung Grimms noch an geschichtlichem Instinkte fehlte. Er sträubt sich, das Handgreifliche anzuerkennen, weil er seine eigenen Vorstellungen vom Endgericht und vom Jenseits, die allerdings stark durch die griechische Philosophie beeinflußt waren, in unseren Schriftsteller hineinlesen möchte. Nach den klaren und einfachen Aussagen des Textes ist nicht Gott, sondern der Gerechte der Richter. Gott tritt erst 4, 18 f. und 5, 16 ff. als Vollstrecker des Urteils auf. Der Gerechte ist allerdings schon gestorben. Er hat sich bis zum Gericht nach 2, 1 im Hades aufgehalten. Der Gottlose aber, der gerichtet wird, lebt am Gerichtstage noch auf Erden. Er erhält sein Urteil gleichfalls noch in seinem irdischen Leibe gesprochen, um dann in die Qual des Totenreiches hinabgeschleudert zu werden (vgl. 4, 19).

Nicht besser ist es um den Vergleich des Verfassers unserer Schrift mit den Rationalisten bestellt. Der Rationalismus, den Grimm im Auge hat, ist eine geschichtliche Erscheinung, die der zweiten Hälfte des achtzehnten und der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts angehört. Er ist eine Frucht der langen vorangegangenen Entwicklung der christlichen Kirche und Theologie.

[1]) A. a. O. S. 111 f.

Lehren, die seit fast anderthalb Jahrtausenden unbezweifelt angenommen waren, wurden von den Rationalisten kritisch betrachtet und vielfach verworfen. Das Prinzip der natürlichen Vernunft, des gesunden Menschenverstandes, wurde dem dumpfen Autoritätsglauben gegenübergestellt. Eine solche Erscheinung ist im ersten vorchristlichen Jahrhundert unter den gesetzestreuen Juden mit Bezug auf den Auferstehungsglauben gar nicht denkbar. Es gab damals Juden, die nicht an eine Auferstehung glauben wollten. Diese aber dachten, wie wir wissen, gar nicht daran, ihren Unglauben zu verbergen. Sie verspotteten einfach die Neuerer, die über den Zustand nach dem Tode mehr wissen wollten als die frommen Väter. Das waren natürlich die Sadduzäer.

Aber können nicht doch fromme Juden, die unter den Griechen lebten, mit dem griechischen Unsterblichkeitsglauben bekannt geworden sein und diesen dem pharisäischen Auferstehungsglauben vorgezogen haben? Diese Möglichkeit läßt sich nicht unbedingt in Abrede stellen. Aber welchen Grund sollte ein solcher Jude gehabt haben, die Sprache des pharisäischen Auferstehungsglaubens zu gebrauchen, während er in Wirklichkeit die Begriffe des griechischen Unsterblichkeitsglaubens zu verbreiten suchte? Zu seiner Zeit war der Auferstehungsglaube noch nicht durch ein hohes Alter geheiligt und den frommen Juden in Fleisch und Blut übergegangen. Jesus Sirach hatte noch in aller Unschuld und herzlichen Frömmigkeit schreiben können:

Versage dir keinen guten Tag;
Und laß dir den Anteil an einem guten Genusse nicht entgehen.
Mußt du nicht deine Arbeit einem andern hinterlassen
Und deinen Erwerb der Verteilung durchs Los?
Gib und nimm und ergötze deine Seele.
Denn im Hades ist kein Wohlleben zu suchen.
Alles Fleisch veraltet wie ein Gewand.
Denn es ist das ewige Gesetz: Du sollst des Todes sterben.

(14, 16 ff.)

und:

Wer will den Höchsten im Hades preisen
Anstatt derer, die leben und Lob erschallen lassen?
Dem Toten als dem, der nicht mehr ist, vergeht das Lobpreisen.
Der Lebende und Gesunde lobt den Herrn. (17, 27 f.)

Der älteste uns bekannte, schüchterne Versuch, die Auferstehungslehre zu formulieren, findet sich im letzten Kapitel des Buches Daniel. Da dieses schwerlich viel mehr als fünfzig Jahre vor dem Eschatologischen Buche der Weisheit entstanden ist, bestand für den Verfasser der letzteren Schrift schwerlich ein Grund, alteingewurzelte Vorurteile mit unvorsichtiger Hand zu berühren. Seine eigene Erkenntnis hatte genau dasselbe Recht, gehört zu werden, wie die Vorschläge der Pharisäer zur Lösung des Problems der Gerechtigkeit Gottes. Wenn diese versuchten, ihrer neugewonnenen Erkenntnis künstlich dadurch ein höheres Alter zu geben, daß sie die Lehre von der Auferstehung den weisen und frommen Männern des grauesten Altertums in den Mund legten, so stand ihm dasselbe frei. Er hat sogar wenigstens nach der herrschenden Auffassung von der Einheit des Buches, wenn auch nicht in Wirklichkeit, von diesem etwas fragwürdigen Kunstgriff Gebrauch gemacht. Unter diesen Umständen geht es kaum an, den Verfasser unserer Schrift mit rationalen Predigern des neunzehnten Jahrhunderts vergleichen zu wollen.

Man muß im Gegenteil darauf hinweisen, daß unser Schriftsteller kein Literat war, der um des Gewinnes willen und um sein Publikum angenehm zu unterhalten, zur Feder gegriffen hat. Man muß ihn vielmehr mit den Propheten des alten Bundes auf eine Stufe stellen. Er hat als solcher eine Schutz- und Trutzschrift veröffentlicht, um seine Glaubensgenossen im heißen Kampfe zu ermutigen und anzuspornen und seine Feinde zu warnen und, wenn möglich, zu bekehren. Er hatte gar nicht nötig, seine Worte so zu wählen, daß sie ein Ding sagen, aber ein ganz anderes Ding meinen sollten. Mit seinen

Gegnern war er von vornherein fertig. Sie mochten ihn töten, und er war entschlossen, Leib und Leben fahren zu lassen, wenn das sein mußte. Mit seinen Freunden wußte er sich im tiefsten Glaubensgrunde eins. Weit davon entfernt, alt verbreiteten Anschauungen zuliebe, seine neue Erkenntnis durch eine dem hergebrachten Alten entlehnte Phraseologie zu verschleiern und weniger anstößig zu machen, stellt der erste Teil der Weisheit Salomos eine der ersten Schriften vor, in denen der pharisäische Auferstehungsglaube vollständig entwickelt und zum Abschluß gebracht ist. Das folgt vor allen Dingen daraus, daß der Verfasser nicht wie die übrigen vom Auferstehungsglauben handelnden Schriftsteller seine Identität hinter einem Pseudonym verbirgt. Sein Name ist freilich der Nachwelt verloren gegangen. Aber in den ersten fünf Kapiteln der Weisheit Salomos redet zu uns weder ein Salomo, noch ein Henoch, noch ein Baruch, noch irgendeiner von den alten Gottesmännern. Wir haben es einfach mit einem Manne und Prediger zu tun, der seines Glaubens gewiß war und kraft persönlicher Geisteserleuchtung seiner Überzeugung Ausdruck gab.

Es ist noch eine Bemerkung zu Grimms Erklärung hinzuzufügen. Er ist nicht ganz gerecht gegen die rationalen Prediger. Die rechten Rationalisten haben ihr Licht nicht unter einen Scheffel gestellt. Sie besaßen den Mut ihrer Überzeugung und waren mit Eifer darauf bedacht, Irrtum und Aberglauben zu bekämpfen und die christliche Religion, wie sie ihnen bekannt geworden war, mit der Bildung ihrer Zeit in Einklang zu bringen. Sie waren weit davon entfernt, das rechte Ding bei einem verkehrten Namen zu nennen. Sie sind unter ihrer eigenen Flagge gesegelt. Es hat aber natürlich zu ihrer Zeit auch Prediger und Lehrer gegeben, die im innersten Herzen den Rationalisten beipflichteten, aber äußerer Rücksichten wegen nicht den Mut fanden, offen Farbe zu bekennen. Diese Leute gaben sich die größte Mühe, in ihren Predigten

und Schriften durchaus korrekt zu erscheinen. Sie gebrauchten die orthodoxe Sprache nicht, um dadurch rationalistische Lehren zu verbreiten, sondern um selbst für orthodox gehalten zu werden. Daß der Verfasser des Eschatologischen Buches der Weisheit mit solchen Leuten zusammengehöre, will selbst Grimm schwerlich auch nur andeutungsweise sagen. Niemand, der unsere Schrift gelesen hat, kann die Aufrichtigkeit, Tiefe und Glut der darin ausgesprochenen Überzeugungen verkennen. In den ersten fünf Kapiteln redet kein Schönredner zu uns, sondern ein Mann, der bereit ist, Gut und Blut für seinen Glauben daranzusetzen, der mit seinem Herzblut schreibt.

Es hat sich soweit eine wenigstens vom christlichen Standpunkte aus auffällige Eigentümlichkeit in der Eschatologie unserer Schrift gezeigt. Diese besteht darin, daß nicht Gott, sondern der vormals verfolgte und als Märtyrer gestorbene Gerechte am Tage seiner göttlichen Heimsuchung als Richter der Gottlosen auftritt. Das ist nicht das einzige charakteristische Merkmal unserer Schrift. Ein zweiter, vielleicht nicht ganz unwesentlicher Punkt ist darin zu erblicken, daß das Gericht kein allgemeines ist, sondern nur über die Gottlosen ergeht, die gerade zur Zeit der Heimsuchung der Seelen der Frommen noch als Lebende auf Erden weilen. Es handelt sich demgemäß weder um eine allgemeine Auferstehung noch um ein allgemeines Gericht. Unser Verfasser glaubte allem Anschein nach, daß die Seelen der Gottlosen, die vor der Heimsuchung der Frommen den Schauplatz ihrer Ungerechtigkeit verlassen haben, sofort nach dem Tode in der Unterwelt den ihnen gebührenden Lohn ihrer bösen Taten ernten. Er muß daher an zwei verschiedene Abteilungen im Hades gedacht haben. Die eine diente als vorläufiger Ruheplatz der Seelen der Gerechten. In der anderen erlitten die Seelen der Gottlosen ewige Höllenstrafen. Wenn daher der Verfasser sagt, ein lügenhafter Mund töte die Seele (1, 11), so will er damit behaupten,

daß der Tod der ungerechten Gottesleugner ein ewiger Tod ist, dem keine Auferstehung wie dem Tode der Gerechten folgt. Das war aber wirklich der um jene Zeit unter den Pharisäern herrschende Glaube. In den Psalmen Salomos z. B. wird das Schicksal des Gottlosen wie folgt beschrieben:

Er fällt; ja, sein Fall ist schlimm;
Und er wird nicht auferstehen.
Das Verderben des Sünders ist ewig;
Und seiner wird nicht gedacht,
Wenn die Gerechten heimgesucht werden.
Die aber den Herrn fürchten, werden zum ewigen Leben auferstehen;
Und ihr Leben im Licht des Herrn wird nie ausgehen. (3, 13 ff.)

An einer anderen Stelle wird uns von Sündern mitgeteilt:

Ihr Erbteil ist der Hades und Dunkel und Verderben.
Sie werden am Tage der Gnade der Gerechten nicht gefunden werden.
Aber die Heiligen des Herrn werden das Leben in Freude ererben.
(16, 6.)

Auch diese Übereinstimmung unserer Schrift mit einem anerkannten Erzeugnis der palästinensisch-pharisäischen Schule kann, wenn das überhaupt noch erforderlich ist, das Resultat unserer Untersuchung nur bestätigen. Wir haben es Weish. Sal. 1—5 mit den geschichtlichen Sadduzäern und Pharisäern in Palästina in den letzten Jahrzehnten der Hasmonäerherrschaft zu tun. Wohin wir uns auch immer wenden mögen, es drängt sich uns die Überzeugung auf, daß die Eschatologie des ersten Teiles der Weisheit Salomos nicht das geringste mit der Philosophie der Griechen zu tun hat, sondern in jeder Hinsicht auf dem Mutterboden palästinensischer Ideen und Anschauungen steht.

Der selige Zustand der auferstandenen Gerechten oder richtiger aller Gerechten wird 5, 15—16 geschildert.

Die Gerechten leben in Ewigkeit;
Ihr Lohn ist bei dem Herrn
Und ihre Fürsorge bei dem Allerhöchsten.

Darum werden sie das Reich der Herrlichkeit
Und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn empfangen.
Denn er wird sie mit seiner Rechten beschirmen
Und mit seinem Arme beschilden.

Das ist die Idee des messianischen Reiches, in dem die Frommen unter dem direkten Schutze und der unmittelbaren Regierung Gottes stehen. Von einem menschlichen Messias und König ist dabei nicht die Rede. Das ergibt sich gleichfalls aus 3, 7—9:

Zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie aufleuchten
Und wie Funken durchs Rohr laufen.
Sie werden die Völker richten und die Nationen beherrschen;
Und der Herr wird in Ewigkeit ihr König sein.
Die auf ihn vertrauen, werden die Wahrheit erkennen,
Und die Treuen werden in Liebe bei ihm bleiben.
Denn seine Auserwählten finden Gnade und Erbarmen.

Auch hier darf man wieder auf eine Parallele im Henochbuche hinweisen. Wir lesen Hen. 48, 9:

Ich will sie in die Hand meiner Auserwählten überantworten.
Wie Stroh im Feuer und Blei im Wasser
Sollen sie vor den Heiligen verbrennen
Und vor den Gerechten versinken. (Vgl. Ob. 18.)

Das ewige Schicksal der verdammten Ungerechten wird mit großem Gefallen geschildert. Das ist eine bekannte Eigentümlichkeit der pharisäischen Eschatologie, die sich an den Qualen der Verdammten weidet. In der vorläufigen Beschreibung des endlichen Schicksales der Bösen (4, 18—19) lernen wir, daß sie so plötzlich in Stücke gebrochen werden, daß sie nicht einmal Zeit finden, einen Schrei des Schreckens oder Schmerzes auszustoßen. Sie werden dann in alle Ewigkeit ein verachtetes Aas und ein Gegenstand der Schmach im Totenreiche sein. Siegfried verweist dabei auf Jes. 14, 10 ff. (a. a. O. S. 486 g). Ihr Zustand im Hades wird aber zugleich ausdrücklich als ein qualvoller bezeichnet. Auch das, nämlich die Ewigkeit und Qual der Höllenstrafen, ist die verbriefte Lehre der Pharisäer.

Die eigentliche Beschreibung der Bestrafung der Gottlosen findet sich 5, 17—23, recht bezeichnenderweise am Ende des Eschatologischen Buches. Unser Schriftsteller findet offenbar große Befriedigung in der Vernichtung der Bösen. Er entwickelt in diesem Abschnitt eine größere poetische Kraft als in irgendeinem anderen Teile seiner Schrift.

Er wird seinen Eifer als Rüstung anlegen
Und die Schöpfung zur Abwehr der Feinde bewaffnen.
Er wird Gerechtigkeit als Harnisch anziehen
Und ehrliches Gericht als Helm aufsetzen.
Er wird Heiligkeit als unüberwindlichen Schild ergreifen.
Er wird seinen jähen Zorn als Schwert schärfen.
Das Weltall wird mit ihm gegen die Toren kämpfen.
Scharf gezielte Blitzstrahlen werden daher fahren
Und wie vom wohlgespannten Bogen der Wolken zum Ziele fliegen.
Grimmige Hagelsteine werden von seiner Schleuder geschossen werden.
Das Wasser des Meeres wird gegen sie wüten,
Die Ströme werden sie unversehens überschwemmen.
Ein starker Sturm wird ihnen widerstehen
Und sie wie ein Orkan auswurfeln.
Alle Gesetzlosigkeit wird die Erde räumen
Und die Übeltat die Throne der Herrscher umstürzen.

Es ist ganz unmöglich, bei dieser Schilderung anzunehmen, daß sich die so Heimgesuchten bereits im Jenseits befinden und dort von der Umwandlung ihres Schicksales und ihrer Lage Kenntnis erhalten.

Damit wäre die Aufgabe im wesentlichen gelöst. Das Resultat der Untersuchung läßt sich kurz zusammenfassen. Das Eschatologische Buch, das den ersten Bestandteil der sogenannten Weisheit Salomos bildet, vertritt die pharisäische Lehre von der Auferstehung der Gerechten, die nach der Vernichtung der Bösen im messianischen Reiche unter dem unmittelbaren Regimente und Schutze Gottes leben sollen. Die Schrift ist vollständig in sich abgeschlossen und wohl disponiert. Sie zeichnet sich durch klare und knappe Darstellung aus. Auch daß der Ver-

fasser seine Identität nicht hinter einem Pseudonym verbirgt, muß dem Büchlein als Vorzug angerechnet werden. Es ist augenscheinlich in schwerer Zeit geschrieben worden. Der Verfasser tröstet die Gerechten, die von ihren eigenen Herrschern blutig verfolgt werden, mit der Aussicht auf die Auferstehung oder genauer mit der Aussicht auf das bessere Leben, das mit ihrer Auferstehung beginnen soll. Dann wird es keine ungerechten Könige mehr geben. Der Herr selber wird der König seiner Frommen sein. Der Auferstehungsglaube wird als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt. Als Zeit der Abfassung darf man mit ziemlicher Bestimmtheit auf die erste Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts schließen. Die Heimat des Buches ist ohne Zweifel Palästina, das Mutterland nicht nur der jüdischen Nation, sondern auch aller spezifisch jüdischen Ideen und Vorstellungen.

Den übrigen Teilen der Weisheit Salomos ist der Auferstehungsglaube unbekannt. Die Unsterblichkeit im zweiten Teile, der eigentlichen Weisheit Salomos, die der ganzen Sammlung ihren heutigen Namen verliehen hat, ist ein althebräischer Begriff. Sie besteht in einem langen erfolgreichen Leben auf Erden und vor allem in unvergänglichem Nachruhm. Diese Schrift reiht sich dadurch den älteren Erzeugnissen jüdischer Literatur an. Sie mag demselben Zeitalter angehören, das die Weisheit von Jesus, dem Sohne Sirachs, entstehen sah, und ist auf jeden Fall vormakkabäisch. Der fundamentale Unterschied in der Bedeutung des Wortes ἀϑανασία, der zwischen dem ersten und zweiten Teile der Weisheit Salomos zu bemerken ist, bildet in der Tat den entscheidenden Beweis dafür, daß Weish. 1—5 und 6—11, 1 zwei gänzlich von einander unabhängige Schrifstücke sind, die erst von einem späteren Redaktor rein äußerlich miteinander zu einem Buche verbunden worden sind.

Die beiden letzten Teile enthalten keine sehr hervorstechenden Merkmale, nach denen sich ihr Alter mit

Bestimmtheit fixieren ließe. „Die Tirade" gegen den Götzendienst kann recht gut, wie die bereits zitierten Angaben des Henochbuches über die götzendienerischen Neigungen der Sadduzäer beweisen, dem ersten vorchristlichen Jahrhundert angehören. Wir dürfen nicht zu gering von der Versuchung denken, die der Polytheismus des prächtigen Griechentumes und des mächtigen Römertumes den Juden bereiten mußte. Die Abhandlung über die Strafmethoden Gottes mag wegen ihrer Verwandtschaft mit den Psalmen Salomos derselben Zeit angehören wie diese.

Es wird allgemein zugegeben, daß der Verfasser der Weisheit Salomos ein Jude war und als solcher in der durch das Alte Testament geschaffenen Atmosphäre lebte und webte. Siegfried z. B. sagt von ihm: „Seine jüdische Gesinnung zeigt sich schon in der äußeren Form seines Werkes, dem er recht geflissentlich bemüht war, eine echt biblische Färbung zu verleihen. Zahlreiche Hebraismen und hebraisierende Wendungen, die er aus der LXX schöpfte, finden sich bei ihm. Geflissentlich bildet er in einem Teile seines Buches (Kap. 1—10) den hebräischen Parallelismus nach, um jenes der Weise der Proverbien möglichst anzunähern. Obwohl er imstande ist, auch die künstliche Periodenbildung des Griechischen nachzuahmen (vgl. Kap. 12, 27; 13, 1 ff., 11—15), zieht er doch meist die einfache partikellose Satzverbindung des Hebräischen vor. Noch mehr aber zeigt der ganze Inhalt seiner Schrift den Ernst und Eifer seines Judentums [1])." In Anbetracht dieser so allgemein zugegebenen Tatsachen war es in der Tat notwendig, die Weisheit Salomos einmal recht gründlich auf ihre angebliche Abhängigkeit von den griechischen Philosophen hin zu untersuchen. Da jedoch das Ergebnis so wesentlich von dem abweicht, was Grimm und dessen Nachfolger darin gefunden haben, ist es ratsam, noch

[1]) A. a. O. S. 477.

etwas genauer auf die Spuren griechischen Einflusses, wie jener hervorragende Gelehrte sie fixiert hat, einzugehen.

Daß die Griechen um die Wende des ersten Jahrhunderts v. Chr. einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Juden nicht nur in der Zerstreuung, sondern auch in Palästina selber ausgeübt hatten, ist sehr wahrscheinlich, selbst wenn wir noch nicht imstande sind, diesen Einfluß im einzelnen nachzuweisen. Völker verschiedener Rasse leben nicht 250 Jahre lang als Glieder desselben Gemeinwesens in Eintracht und Kampf nebeneinander, ohne deutliche Merkmale ihrer freundlichen wie ihrer feindlichen Beziehungen davonzutragen.

Für den Verfasser der Weisheit Salomos wird aber weit mehr gefordert. Er soll tief in das Studium der griechischen Philosophie eingedrungen sein und es unternommen haben, seinen Landsleuten die Früchte seiner griechischen Forschungen zu vermitteln. Das ist der eigentliche Grund, weshalb man den Ursprung der Weisheit Salomos nach Alexandria verlegt. Die größte Autorität der Gegenwart hat diese Ansicht folgendermaßen formuliert[1]): „Dabei zeigt sich in der näheren Ausführung der Einfluß der griechischen Philosophie. Die Formeln, mit welchen das Walten der Weisheit in der Welt beschrieben wird (7, 24: *διήκει, χωρεῖ*, 8, 1: *διοικεῖ*), erinnern an die stoische Lehre vom Weltgeist, von Gott als der die Welt durchdringenden immanenten Weltvernunft. Auch die Aufzählung der vier Kardinaltugenden (8, 7: *σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία*) ist auf stoischen Einfluß zurückzuführen. Die Psychologie des Verfassers dagegen ist platonisch-dualistisch. Die Seele des Menschen ist präexistent. Wenn sie gut ist, kommt sie in einen reinen Leib (8, 20: *ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*). Der Leib ist nur eine „irdische Hütte"

---

[1]) Schürer a. a. O. III[4], 1909, S. 507 f.

für den νοῦς (9, 15: γεῶδες σκῆνος). Nach kurzer Zeit muß der Leib die Seele wie ein Darlehen wieder zurückgeben und verfällt dann in Staub (15, 8). In dieser Anthropologie ist der Boden der jüdischen Anschauung vollständig verlassen. Staat der jüdischen Hoffnung auf eine Auferstehung des Leibes haben wir hier die griechische Anschauung von der ewigen Dauer der Seele." Schürer schließt sich darin unbedingt an Grimm an, übersieht aber, daß die betreffenden Behauptungen bei Grimm nur sehr bedingungsweise ausgesprochen werden. Übrigens ist im Laufe dieser Untersuchungen nachgewiesen worden, daß wenigstens für die wichtigeren der von Schürer angeführten Stellen die Behauptung griechischen Einflusses unhaltbar ist[1]). Selbst wenn das aber nicht der Fall wäre, würde das nichts an dem Ergebnis der gegenwärtigen Untersuchung ändern. Denn von Schürers Belegstellen ist keine dem Eschatologischen Buche entnommen.

Freudenthal in einem Aufsatze: What is the Original Language of the Wisdom of Salomon?[2]) zählt nur fünf Punkte auf, wo er mit Sicherheit griechischen Einfluß nachweisen kann. Diese sind: 1.) 8, 7 — Here we have the four cardinal virtues of Plato side by side — (Schürer denkt dabei an die Stoiker), 2.) 9, 17 — God formed the world ἐξ ἀμόρφου ὕλης. This is again a distinctly Platonic thought, just as ὕλη is entirely a Greek conception —; 3.) die unjüdische Lehre des Dualismus; 4.) die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele; 5.) die Lehre von der Präexistenz der Seele. Es ist die ausgesprochene Absicht Freudenthals, die Behauptung von Margoliouth, daß die Weisheit Salomos ursprünglich in hebräischer

---

[1]) Die Seelenlehre der Weisheit Salomos. ZfwTh. 51, 314—332.

[2]) Jewish Quarterly Review, III, 1891, S. 722—753. Siehe besonders S. 728 ff.

Sprache geschrieben sei[1]), zu widerlegen. Er erblickt einen starken Beweisgrund gegen die Annahme von Margoliouth in dem Vorkommen griechisch-philosophischer Ideen und technischer Ausdrücke in unserem Buche. Wir dürfen deshalb sicher sein, daß er sich besondere Mühe gegeben hat, allen derartigen Anzeichen nachzuspüren. Daher hat es fast den Anschein, als ob er verschiedene der Behauptungen Grimms und Schürers als unhaltbar erkannt habe, owohl er sich im allgemeinen auf Grimm beruft. Da der dritte, vierte und fünfte Punkt, ganz besonders aber der vierte, bereits ausführlich behandelt sind[2]), bleiben nur die beiden ersten übrig, die an und für sich von geringerer Bedeutung sind, von denen aber noch die Rede sein wird. Auch bei Freudenthal beschränken sich übrigens die Spuren direkten griechischen Einflusses, abgesehen von der angeblichen Unsterblichkeit der Seele, auf den zweiten Teil des Buches.

Wenn wir der Frage nahetreten, ob unser Schriftsteller mit den Werken der griechischen Philosophen vertraut war, ist zu beachten, daß noch niemand ein direktes Zitat aus einem solchen Werke nachgewiesen hat. Das Vorkommen eines solchen wäre natürlich ein endgültiger Beweis. Solange es sich aber nur um mehr oder weniger bestimmte Anklänge an dieses oder jenes philosophische System oder auch an alle Systeme handelt, muß eine direkte und bewußte Anlehnung unseres Autors an die Griechen als zweifelhaft und unwahrscheinlich bezeichnet werden.

Daß ein Jude, der in griechischer Umgebung lebte, wie das mit dem Verfasser der Weisheit der Fall gewesen sein soll, und wie das unbedingt mit dem etwaigen griechischen Übersetzer des Buches der Fall gewesen sein

[1]) Margoliouth, Was the Book of Wisdom Written in Hebrew? Journal of the Royal Asiatic Society 1890, S. 263 f.

[2]) Die Seelenlehre der Weish. Sal. ZfwTh. 51, 314—332 u. Die Unsterblichkeit der Weish. Sal. ZfwTh. 48, 409—444.

muß, in seinem Wortschatze auch philosophisch gefärbte Ausdrücke besaß, ist selbstverständlich. Der Einfluß der griechischen Philosophen erstreckte sich auf alle Schichten der griechisch sprechenden Bevölkerung. Rhode z. B. sagt darüber mit bezug auf das Zeitalter Lucians:

„Philosophische Lehren und Lebenanschauungen blieben in jenen Zeiten nicht ausschließlich Besitz eng gezogener Schulkreise. Niemals wieder in dem Maße und Umfang wie in dieser hellenistischen Periode hat Philosophie in irgendeiner Gestalt zur Grundlage und zum einheitgebenden Zusammenhang einer allgemeinen Bildung gedient, deren in freierer Lebensstellung niemand entbehren mochte. Was an zusammenhängenden und in fester Form abgeschlossenen Gedanken über Gebiete des Seins und Lebens, die sich unmittelbarer Wahrnehmung entziehen, unter den Gebildeten der Zeit im Umlauf war, war philosophischer Lehre entlehnt. In einem gewissen Maße gilt dies auch von den verbreiteten Vorstellungen über Wesen und Schicksal der menschlichen Seele [1]).

Lucian lebte allerdings bedeutend später als der Verfasser unseres Buches. Da wir es aber nicht mit einem unvermittelt auftretenden Phänomen zu tun haben, sondern die Verbreitung philosophischer Ideen im großen Publikum noch zu Lebzeiten der großen griechischen Denker angefangen hat, muß besonders an den Mittelpunkten griechischen Lebens und griechischer Bildung eine ähnliche Vertrautheit mit den Lehren der großen Weisen schon um den Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geherrscht haben. Man denke nur daran, daß Plato 347 v. Chr. zu Athen gestorben ist.

Es verlohnt sich gleichfalls der Mühe, in dieser Verbindung zu erwähnen, was Ed. Grafe zu der uns vorliegenden Frage zu bemerken hat. Er schreibt in der Einleitung zu seiner Erörterung der Beziehungen zwischen den Briefen des Apostels Paulus und der Weisheit Salomos:

„Wer möchte auf diesem Gebiet der Berührungen zweier Schriftsteller in Gedanken oder Worten mit zweifelloser Bestimmt-

[1]) Erwin Rhode, Psyche. 2. Aufl. 1898. II, S. 336.

heit entscheiden, ob der eine gerade von diesem andern beeinflußt ist? Gehören doch Sapientia und Paulus einer Zeit an, in der die Anschauungen der großen griechischen Denker in weitesten Kreisen in eine Art von Popularphilosophie eingegangen waren, in der selbst philosophische Termini bis zu einem gewissen Grad Gemeingut gewesen sein werden. Das tägliche Leben brachte jedermann Anschauungen und Ausdrücke nahe, die wohl der Literatur enstammten, aber nicht unmittelbar aus ihr entnommen zu werden brauchten. Wenden doch auch heutzutage sehr viele Begriffe und Bezeichnungen von Kant z. B. oder gar Hegel an, die nie einen Blick in die Schriften dieser Männer getan haben."

Diese überzeugenden Worte Grafes müssen uns davon abhalten, zu großes Gewicht auf solche Worte und Phrasen wie *διήκει, χωρεῖ, διοικεῖ, ἄμορφος ὕλη* und erst recht auf die vier Kardinaltugenden zu legen. Diese gehören alle, wie lexikalisch leicht genug nachweisbar ist, dem allgemeinen hellenistischen Wortschatze an. Es ist sogar sehr gut denkbar, daß sie in der Weisheit ein spezifisch jüdisches Gepräge tragen und die Übersetzung ursprünglich hebräischer Worte und Begriffe sind. „Die formlose Materie" z. B., auf die Freudenthal so viel Gewicht legt, und aus der nach 11, 17 Gott die Welt geschaffen hat, muß als ein sehr charakteristischer und glücklicher Ausdruck zur Bezeichnung der wüsten und leeren Wassermasse betrachtet werden, aus der Gott dem ersten Schöpfungsberichte zufolge die Welt bildete. Denn ehe Gott am zweiten Tage den Himmel und am dritten Tage die Erde erschuf, vor allem Beginn seiner Schöpfertätigkeit, war die finstere, formlose Tiefe, über der der Geist Gottes schwebte, als Urstoff vorhanden. Wenn man daher nicht schon den ersten Schöpfungsbericht als aus griechischer Quelle stammend betrachten will, hat man kein Recht, sich über die *ἄμορφος ὕλη* zu wundern.

Man darf ganz ruhig behaupten, daß die Vertrautheit unseres Schriftstellers mit den großen Denkern der Griechen sich höchstenfalls auf ein paar Phrasen und Worte beschränkt, die zu seiner Zeit sicherlich in der Luft

schwammen und populäres Allgemeingut waren. Die große Masse der Gedanken und des Vokabulariums der Weisheit Salomos ist fest und sicher auf der Sprache und den Anschauungen des Alten Testamentes gegründet.

Wir dürfen aber noch einen Schritt weitergehen und positiv versichern, daß die ersten jüdischen Leser unseres Buches die ihren Anschauungen zuwiderlaufende griechische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele darin nicht gegefunden haben. Wenn das der Fall gewesen wäre, so würde zu allernächst unser Verfasser sich besondere Mühe gegeben haben, seine neue Lehre sorgfältig zu erklären und ihr Verhältnis zum herrschenden Glauben zu erläutern. Auf der anderen Seite würde seine Schrift eine Kontroverse hervorgerufen haben. Die starren Anhänger der Auferstehungslehre würden sie angegriffen und verworfen haben. Von derartigen Kämpfen ist nicht das leiseste Echo zu uns gedrungen.

Wir wissen im Gegenteil, daß die Weisheit Salomos verhältnismäßig bald nach ihrem Erscheinen der Sammlung heiliger Schriften, die die griechische Bibel der Juden bildete, einverleibt worden ist. Es steht außerdem fest, daß der Apostel Paulus unsere Schrift gekannt und benutzt hat. Grafe hat das überzeugend nachgewiesen. Paulus aber war, wie deutlich aus 1. Cor. 15 hervorgeht, ein sehr bestimmter und ausgesprochener Gegner der griechischen Unsterblichkeitslehre. Er bestand im Gegensatz zu ihr auf dem Glauben an die Auferstehung des Leibes. Die Vertreter der Ansicht, die Paulus 1. Cor. 15 so nachdrücklich bekämpft, waren augenscheinlich Mitglieder der christlichen Gemeinde zu Corinth. Sie waren deshalb unbedingt keine materialistisch gesinnten Freidenker. Solche haben sich ebensowenig an die Christen der apostolischen Kirche angeschlossen wie die Sadduzäer an Jesus. Es kann sich nur um fromme Christen griechischer Abstammung handeln, deren religiöse Bedürfnisse durch den griechischen Glauben an die Un-

sterblichkeit der Seele völlig befriedigt wurden, und denen die jüdisch-pharisäische Auferstehungslehre als zu materiell erschien. Der Eifer und die Hitze, mit der der große Apostel jene griechischen Christen bekämpft, zeigt klar genug, daß er auch die Weisheit Salomos für eine häretische Schrift gehalten haben würde, wenn er darin nicht seine eigene pharisäische Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung gefunden hätte. Die griechische Vorstellung von der Wirklichkeit eines körperlosen oder doch fast körperlosen Wesens, das direkt nach dem Tode in den Himmel wandert, von der Wirklichkeit einer bloßen Idee ist dem semitischen Verstande unfaßbar geblieben. Der semitische Glaube verlangte eine handgreifliche Realität. Der bloße Gedanke, daß die Nachfolger Christi nicht mit wirklichen, substantiellen, himmlischen Körpern bekleidet werden würden, sondern daß sie gleich nach dem Tode in körperloser Form zum Himmel fahren und daher der Auferstehung entbehren könnten, war in den Augen des Heidenapostels der Ruin der christlichen Religion.

Es ist vielleicht notwendig, wenigstens im Vorbeigehen auf die von Margoliouth angeregte Frage nach der Ursprache der Weisheit Salomos einzugehen. Da die ersten fünf Kapitel ein in sich abgeschlossenes, von dem Reste des Buches unabhängiges, organisches Ganzes bilden, das in Palästina das Licht der Welt erblickt haben muß, so ist dieser Teil wohl fraglos zuerst in hebräischer Sprache verfaßt worden und liegt uns in einer Übersetzung vor. Daran ändern alle die sprachlichen Ausführungen Freudenthals, die von gründlicher philologischer Gelehrsamkeit zeugen, nichts. Es müßte denn sein, daß schon im ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung die griechische Sprache in Palästina so allgemein gebraucht wurde, daß orthodoxe Juden sich ihrer zur Erörterung ihrer Glaubensfragen bedienten. Es scheint mir auch, als ob der zweite Teil, die eigentliche Weisheit Salomos, aus dem Hebräischen ins Griechische übertragen sei. Doch

kommt darauf für diese Untersuchung nichts an. Der letzte Teil weist die zahlreichsten und weitgehendsten Abweichungen von der Sprache und dem üblichen Satzbau der LXX auf.

Dazu kommt jedoch noch die zweite Frage, ob der Redaktor des Buches die griechischen Texte vor sich hatte, oder ob er das jetzige Buch in hebräischer Sprache kompiliert hat. Die Leichtigkeit und Bestimmtheit, mit der die beiden editoriellen Zusätze im ersten Teile der Weisheit Salomos ausgeschieden werden konnten [1]), spricht meines Erachtens ziemlich stark zugunsten der ersten Annahme. Das aber erlaubt uns, in den übrigen Bestandteilen des Buches, entweder in dem einen oder anderen, wenn nicht in allen zusammen mit Ausnahme des ersten Teiles Schriften, die ursprünglich in griechischer Sprache verfaßt worden sind, zu erblicken. Über bloße Hypothesen jedoch können wir dabei nicht hinaus, es sei denn, daß durch einen glücklichen Zufall das hebräische Original des ganzen Buches oder eines seiner Bestandteile entdeckt werde.

Indem wir damit diese Untersuchung der Eschatologie der Weisheit Salomos zum Abschluß bringen, ist noch eine Bemerkung über die seltsame Befangenheit am Orte, mit der sich die Gelehrten darauf versteift haben, die griechische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in unserem Buche zu finden. Die ältere Schule deutscher Theologen, der Grimm angehört, bereitete sich durch klassisch philologische Studien auf biblische Exegese vor. Sie waren daher fortwährend in Versuchung, Beziehungen und Verwandtschaft zwischen den klassischen und den jüdisch hellenistischen Schriftstellern selbst da zu finden, wo solche gar nicht vorhanden waren. Wellhausen erwähnt diese Tatsache in seiner Abhandlung über die

---

[1]) Die Komposition der Weisheit Salomos. ZfwTh. 1904. S. 145—169.

Pharisäer und Sadducäer[1]). Er sagt: „Wer das Studium des klassischen Altertums und der griechischen Philosophie als die beste Vorbereitung für die Erkenntnis der Verhältnisse des späteren Judentums ansieht, der wird sich vielleicht durch den Josephus täuschen lassen." Das ist den Gelehrten mit der Weisheit Salomos begegnet. Daß sogar ein Schürer diesen Irrtum nicht erkannt hat, ist wohl zu verstehen. Er beherrscht die gesamte Literatur über die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi in einem bewunderungswürdigen Grade. Aber diese phänomenale Gelehrsamkeit macht ihn bis zu einem gewissen Grade von seinen Autoritäten abhängig und hat ihn daran verhindert, seine Quellen erster Hand zu untersuchen. Grimm besonders ist ein Exeget von so reifer und gründlicher Gelehrsamkeit, daß es äußerst schwer ist, sich dem Gewicht seines Urteils zu entziehen, und unmöglich, ohne die allergewichtigsten Gründe seine Autorität beiseite zu setzen. *Wilhelm Weber.*

Ein neues Hilfsmittel zum Papyrusstudium.

Je stärker die von Jahr zu Jahr sich mehrenden Papyrusfunde das Interesse der weitesten Kreise auf sich zogen, und je mehr Zweige der Wissenschaft durch sie mit neuem Nahrungsstoff versehen wurden, um so lebhafter wurde allenthalben das Bedürfnis nach einem Hilfsmittel empfunden, das dem Nichtspezialisten das Eindringen in diese neue Welt ermöglichen und ihm das zur selbständigen Benutzung des Materials unerläßliche Handwerkszeug darbieten könnte. Seit langer Zeit schon hatten sich der Jurist Mitteis und der Historiker Wilcken, die beide durch bahnbrechende Arbeiten die Papyrusforschung in Deutschland zu ihrer jetzigen Höhe gehoben haben, zur Bearbeitung

[1]) 1874, S. 129.

einer allgemein orientierenden Einführung in ihr Gebiet entschlossen.

Aber die Arbeit schritt langsamer fort, als zunächst vermutet war, und der Plan erweiterte sich während der Ausführung. Das ist wahrlich nicht zum Schaden der Sache gewesen, und wir dürfen jetzt, wo die vier Bände[1]) uns vorliegen, den Verfassern für ihre Gabe herzlich dankbar sein. Das Werk zerfällt in zwei Teile, den vorwiegend historischen, den Wilcken bearbeitet hat, und den von Mitteis verfaßten juristischen. Jeder Teil ist wiederum so gestaltet, daß die zusammenhängenden Darstellungen den einen, die ausgewählten Papyri den zweiten Band umfassen. Wilcken gibt zunächst eine „Einleitung" über Umfang und Aufgabe der Papyruskunde, Methode und Hauptstätten der Grabungen, und sodann über das „Technische" der ganzen Disziplin. Insbesondere das Kapitel über Chronologie und die knappe, aber ganz vorzüglich orientierende Skizze der Geldverhältnisse wird jeder mit Dankbarkeit studieren. Es folgt dann als erstes Kapitel der Darstellung eine Übersicht über die Geschichte Ägyptens in der ptolemäischen, römischen, byzantinischen und arabischen Periode, je nach vier Gesichtspunkten: das Regiment, die Landesverwaltung, Stadt und Gau, Bevölkerung und Bevölkerungspolitik. Die Chrestomathie gibt dazu ausgewählte Dokumente, jedes mit Einleitung und kurzem Kommentar: darunter das prächtige Schreiben (Nr. 3) vom Jahre 112 v. Chr., in welchem die ägyptische Regierung die Behörden des Fayûm anläßlich des Besuchs eines römischen Senators auffordert, ihr möglichstes zur Be-

---

[1]) L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner 1912. 4. Bde. I. Historischer Teil von U. Wilcken: 1: Grundzüge 12 Mk., geb. 14 Mk.; 2: Chrestomathie. 14. Mk., geb. 16 Mk.; II. Juristischer Teil von L. Mitteis, 1. Grundzüge 8 Mk., geb. 10 Mk.; 2. Chrestomathie 12. Mk., geb. 14. Mk.; zusammen 40 Mk., geb. 48 Mk.

friedigung dieses Herrn zu leisten. Die Eingabe des Bischofs Appion von Syene (Nr. 6) um Schutz seiner Gemeinden gegen die Überfälle durch Blemyer und Nubaden aus der Zeit Theodosius' II. ist kirchengeschichtlich recht interessant. Daß das folgende Kapitel über Religion und Kultus für den Theologen von Bedeutung ist, versteht sich von selbst. Die begleitenden Urkunden (Nr. 65—135) bringen lehrreiches Material für den heimischen Kult, Tempelinventare und Rechnungen, einen der *κάτοχοι*-Briefe (Nr. 97) des Serapeums bei Memphis nebst anderen Serapistexten, Texte zum Herrscherkult und einige sehr hübsche Äußerungen des Volksempfindens. An christlichen Dokumenten sind geboten zwei libelli von 250 (Nr. 124 f.), der römische Brief von c. 270 (Nr. 126), der Psenosirisbrief (Nr. 127) und einige andere Briefe und Dokumente. Wilcken betont S. 132 mit Recht, daß das reiche Material, das die Papyri für Erkenntnis der kirchlichen Organisation, der klerikalen amtlichen und sonstigen Tätigkeit bieten, noch der Zusammenstellung und Bearbeitung harrt. Auch das Erziehungs- und Unterrichtswesen, dem Kapitel III gewidmet ist, entbehrt noch einer erschöpfenden Ausnutzung des Materials: Unter den Texten sei ein Bücherkatalog (Nr. 155) hervorgehoben. Mit Kapitel IV, „Die Finanzressorts, ihre Organe und Kassen“ betreten wir nun die Gebiete, auf denen die Papyri dem Historiker die reichste Ausbeute gebracht haben: Kapitel V behandelt das Steuerwesen, Kapitel VI Industrie und Handel, Kapitel VII die Bodenwirtschaft, Kapitel VIII Fronarbeiten und Liturgien, Kapitel IX Verpflegungswesen. Die Zahl der Dokumente für diese Dinge ist Legion, und die Mehrzahl der Papyri, soweit sie nicht rein juristischen Inhalts sind, gehört diesen Gebieten an. Wer also auch nur zu rein sprachlichen oder sonstwie andersartigen Zwecken einen Band Papyri durcharbeiten will, kommt mit diesen Problemen in Berührung und wird Wilcken Dank wissen, daß er nun die Möglichkeit hat, sich schnell und zuverlässig zu orientieren. Die

reiche Auswahl von Texten in der Chrestomathie (Nr. 159 bis 434) gibt außer zahlreichen wichtigen Urkunden auch die typischen Formen für die meisten sonst begegnenden Schriftstücke dieser Art. Übrigens sind auch inhaltlich nicht so gar wenige dieser Probleme für den Theologen von Interesse. Es sei nur an den 14jährigen Censuszyklus erinnert (S. 192ff.), der 10/9 v. Chr. oder 5/6 n. Chr., also jedenfalls unter Kaiser Augustus geschaffen wurde. Zu Beginn jeder neuen Periode wurden die Untertanen in Verfolgung eines schon in der Ptolemäerzeit nachweisbaren Prinzips aufgefordert, sich in ihre Heimat (*ἰδία*) zu begeben, um dort die Steuerdeklaration vorzunehmen. Daß in Luc. 2 ein Reflex davon vorliegt, ist unverkennbar. Übrigens ist es für jedermann lehrreich, in diesen Kapiteln einmal im einzelnen zu studieren, mit welchem raffinierten Geschick sämtliche Regierungen Ägyptens die Steuerschraube anzuziehen wußten, um die reichen Erträgnisse des Landes dann nach außen hin zu verwenden.

Es folgen die Kapitel über Post — leider nur sehr kurz — und Transportwesen (Kap. X, Nr. 435–446) und über das Militär (Kap. XI, Nr. 447—476), dann bringt das Schlußkapitel „aus dem Volksleben“ mit seinen Dokumenten Nr. 477—500 eine bunte Reihe lebendiger Einzelheiten, Privatbriefe und Einladungen, Tänzerengagements und Mumientransporte nebeneinander.

Der zweite Teil des Gesamtwerkes behandelt die juristischen Texte, die ja alle andern Gruppen von Papyri bei weitem überwiegen. In glänzender Darstellung handelt Mitteis über die ägyptischen Rechtsverhältnisse, wie sie uns aus den Papyri bekannt geworden sind: das Prozeßrecht der Ptolemäerzeit, den römischen Kognitionsprozeß in Zivilsachen, die Urkunde, das Grundbuch, Schuldverschreibungen und Pfandrecht, Kauf, Grundstückspacht, Eherecht, Erbrecht, Vormundschaft; den Abschluß bilden eine Reihe sonstiger Rechtsgeschäfte, aus denen Freilassung und Adoption hervorzuheben sind, und endlich die Er-

örterung einiger Gesetzesurkunden: von besonderem Interesse darin das ptolemäische Sklavengesetz, die Sammlung von Präjudizien betreffend Soldatenehen, und der authentische Text der Constitutio Antonina v. J. 212 n. Chr., aus dem wir lernen, daß Caracalla keineswegs allen Bewohnern des römischen Reiches das römische Bürgerrecht gab, wie unsere indirekten Quellen behaupten, sondern daß die *dediticii*, die Kopfsteuerpflichtigen, ausgenommen blieben: und das war die Mehrzahl. Die Ausführungen von Mitteis, die durch das Studium der reichhaltigen Beispielsammlung der Chrestomathie (382 Nrn.) erläutert und ergänzt werden wollen, sind eine Musterleistung an Klarheit und Übersichtlichkeit und belehren den Leser bei aller Knappheit in ausgiebigstem Maße: vorausgesetzt freilich, daß ihm eine Reihe juristischer Begriffe und die Grundzüge des römischen Rechtes bekannt sind. In dieser Richtung würde bei einer Neuauflage eine Erweiterung für ziemlich viele Kreise recht willkommen sein; wenn Mitteis sich als Leser einen mit der Jurisprudenz völlig unbekannten Philologen oder Theologen vor Augen stellt, wird er die Basis der Darstellung in den einzelnen Kapiteln breiter gestalten und jedesmal ab ovo anfangen müssen. Und das hat seinen großen Reiz, gerade für einen Meister wie Mitteis.

Und nun noch ein paar kleinere Wünsche. Zunächst müssen die beiden Chrestomathiebände ein vollständiges Wort-, Sach- und Personenregister erhalten mit vollständigen Verweisen auch auf die darstellenden Bände[1]): Bd. III der Dittenbergerschen Sylloge und Bd. II der Orientis Graeci inscriptiones von demselben Verfasser liefern das Muster und haben in der Praxis den Nutzen einer solchen Beigabe tausendfach bewährt. Dieser Indexband muß auch einige Karten der administrativen Einteilung Ägyptens in den verschiedenen Perioden, der für

---

[1]) Der Verlag hat mir auf eine Anfrage mitgeteilt, daß der Plan bereits erwogen wird.

die Papyri besonders wichtigen Gegenden (Fayum) u. dgl. enthalten, wenn auch nur in einfachster Strichzeichnung. Drittens gehört hinein ein Gesamtregister der in den beiden Chrestomathiebänden enthaltenen Papyri. In diesem Punkte ist das Werk merkwürdig unpraktisch eingerichtet. Gesetzt, ich finde irgendwo P. Oxy. I 34 zitiert und will nachsehen, ob der Papyrus in der Chrestomathie enthalten ist. Besitze ich nun nur die beiden Textbände (die ja separat zu haben sind), so kann ich das überhaupt nicht konstatieren, da den Texten keine Register beigegeben sind. Habe ich aber das komplette Werk, so suche ich zunächst im Register des Darstellungsbandes I (Wilcken) vergeblich, um dann im Register von Bd. II (Mitteis) zu finden, daß Oxy. 34 in der juristischen Chrestomathie unter Nr. 188 abgedruckt ist. Vielleicht findet der Verlag jetzt noch einen Weg, um für dies schöne und unentbehrliche Werk das schwer entbehrliche vollständige Quellenregister auch den Textbänden beizugeben. *Hans Lietzmann.*

Des M. Flacius Illyricus Beziehungen zu den Städten Straßburg und Lindau. 1570—1572.

Nach Briefwechsel in der Ulmer Stadtbibliothek bearbeitet.

Der Aufenthalt des Theologen und Controversisten M. Flacius Illyricus zu Regensburg war durch die Verfolgungen seiner Feinde, namentlich des Kurfürsten August von Sachsen, unmöglich geworden. Auch zu Antwerpen und Frankfurt a. M. hielt sich Flacius nur kurze Zeit, bis 1566, auf, seit Spätherbst 1566 weilte er zu Straßburg i. E., wo er 1570 dem Stadtrat seine Glosse zum Neuen Testament widmete. Als das „Religionsgespräch zu Altenburg“ 1568/69 einen jähen Abbruch erfuhr, wurde dem Flacius die Schuld hieran zugeschrieben. Die Gegner wußten auf den Straßburger Rath einzuwirken, daß dem Flacius der Aufenthalt in der Stadt gekündigt ward. Flacius eilte nach Basel und bewarb

sich um Gelegenheit, dort zu wohnen, erfuhr aber ebenfalls Abweisung. Der Straßburger Rath gewährte dem Flacius schließlich aus Mitleiden weitere Unterkunft in der Stadt. Als Flacius 1570 in seinen „demonstrationes evidentissimae doctrinae de essentia imaginis dei et diaboli“, sowie der „orthodoxa confessio“ von 1571 gegen Heshusius und dessen Anhänger deren Vorwürfe zu entkräften suchte, verklagte ihn die Straßburger Geistlichkeit beim Stadtrat [1]). Es dürfte um die Zeit gewesen sein, als Flacius Unterkunft zu Basel suchte und nicht fand, daß er sich in seiner Notlage mit seiner Familie zu Straßburg nicht mehr sicher fühlte und nach Lindau wegen Aufenthalts daselbst wandte, indem er nachstehendes Schreiben an den Rath der Stadt Lindau sandte [2]):

„Ehrvest, fürsichtig, Ersam, weys, grossgunstige, liebe herrn. Es ist E. E. W. als gotseligen und hochverstendigen Christen aus hailiger Schrifft und vielfeltiger Erfarung wol bewusst, dass alle die Jenigen, die in Christo gottselig leben wöllen, und sonderlich die treue Lehrer und Bekenner seins hailigen Evangelii von der gantzen welt verfolgt werden und allerley Lesterung und schmach von seinet wegen leyden müssen. Solchs widerfehrt auch mir zu dieser Zeit nach dem väterlichen willen und zulassung des himlischen vaters, welcher uns werd achtet, das wir nicht allein an seinem Son glauben, sonder auch etwas umb seintwillen leyden sollen, dann wie wol mir und den meinen meine gnedige Herren zu Strassburg biss her, wie auch noch, unterschloff und herberg vergönt und gegeben haben, so stellen mir doch beide Churfürsten Sachsen und Pfaltz drum, das ich wider die Irthum, mit welchen etliche irer land theologen behafft, offentlich geschriben habe, dermassen nach, das ich besorgen muss,

---

1) A. d. Biogr. VII, S. 98—100.

2) Schadsche Manuskriptensammlung in der Ulmer Stadtbibliothek Band 18 D. 6. 382 (Originalschreiben). —

es möchte etwa ain Erbar Rhat daselbs ungunst zu vermeiden und das Strassburg der Pfaltz sonderlich nah gelegen, komme der halben aus obliegender noth E. E. W. als eine berhumte Christliche Oberkeit und bitte auffs aller unterthänigst E. E. W. wölle an mir auffs ein werk der barmhertzigkeit erweysen und so ferr meine widersacher so viel würden zu wegen bringen, das ich mit den meinen wiederumb von Strassburg abreysen müsste, welchs ich doch zu gott hoffe, das nicht geschehen solle, das als dan E. E. W. mir wolte herberg und unterschloff geben, das ich one meniglichs nachteil und beschwerung meinen pfennig hie ein Jahr oder zwey, oder so lang es E. E. W. gelegen würde sein, zehren dürfte, domit ich mein angefangen werk nemlich die auslegung des alten Testaments rühig volenden und also der Kirchen Christi dienen könte, bis mir der gütige gott einen gewissen Ort zeigen, do er mich hinberuffte und haben wolte. So erbiete ich mich dagegen aller Christlichen schuldigen gehorsambs gegen E. E. W. desgleichen eines sithigen und stillen wesens, auch aller billigkeit und freundlichkeit gegen einer gantzen burgerschafft. —

Ich hab auch hiemit eingeschlossen beyligende Copey der Fürderung Christi, welche mir jüngst fürstliche Durchleuchtigkeit in Sachsen an meine gnedige herren zu Strassburg gegeben. Zu dem verehre ich E. E. W. mit diesem meinen dreyen Büchern von mir neulich im Truck gefertigt, auss welchen E. E. W., was mein thun und lassen sey, und wie ich der kirchen Christi in erklerung der h. Schrifft diene, wird spüren und abnehmen können, mit unterthäniger bitt, dieselbige von mir in gnaden anzunemen und mich als einen, der unschuldiger weyss und allein umb der göttlichen warheit willen verfolgt wird, umb Christi willen ir allzeyt in treuen lassen bevolhen sein. Daran thut E. E. W. dem almechtigen gott one Zweivel einen angenemen dienst, und ich wils nicht allein mit Danckbarkeit erkennen und rhümen, sonder auch mit

meinen Diensten, so fern mir müglich, zu verschulden willig und gevlissen sein. Bevelhe hiemit E. E. W. in die gnad und schutz des Almechtigen. Datum 6. Junii Anno 1570.

E. E. W. williger M. Matthias Flacius Illyricus."

Aufschrift dieses Originalschreibens: „Den Ehrnvesten, fürsichtigen, Ersamen und | wysen Burgermeister und geheimen | der statt Lindaw meinen grossgünstigen | lieben herrn und patronen." |[1])

Das Schreiben des Herzogs Johann Wilhelm von Sachsen für Flacius, wie es oben als abschriftlich beigelegt erwähnt wird, hat sich ebenfalls erhalten[2]) und bietet folgenden Wortlaut:

„Johanns Wilhelm etc. Libe besondere. Wir können euch gnediger meinung nicht bergen, das wir gleublich berichtet, wie Magister Matthias Illyricus itziger Zeit hefftig verfolget, übel aussgeruffen, auch also das entlich dahin geratet möchte werden, wie er mit vielen unerzogenen Kindern ins elende sampt seiner bekümerten hausfrauen zu verstossen, welchs wir seinethalben auch von wegen Praejudicirlichs exempels ungerne und nitleidlich vornehmen. Wann wir dann von unsern eltesten Räthen glaubwirdig bericht, das er von wegen seiner christlichen bestendigkeit zur zeit des Interims uf sonderlichen befehl des hochgebornen Fürsten hern Johanns Friderichen dem eltern Hertzogen zu Sachsen unserm gnedigen lieben hern vattern, seliger gedechtnus zu einem Professoren kegen Jena vocirt und bestellet, alda er fünff Jar lang sich an lere und leben unstreflich verhalten, auch erbütig sein soll kegen meniglich, der es begert, derhalben guete Rechenschaft zu geben, und ordenlichs Rechtens keine schuld tregt, so wollen wir nicht gern, das ihme solcher grosser unfall zu un-

---

[1]) Die Schreibweise des Briefs ist im Abdruck vereinfacht und blieben die Doppelkonsonanten weg.

[2]) Schadsche Sammlung zu Ulm 18. D. 6. 386.

schulden begegnen sölte, Dieweil er aber itzo sein anwesen ein zeitlang bey euch gehabt und noch Christlich und mildiglich underhalten und unstreflich geachtet, so machen wir uns keinen Zweifel, Ihr werdet ihnen als einen treuen lehrer und bekenner des wort Gottes nochmals in gunstigem bevell haben, eine gutwillige herberge als einem Christen gönnen und gestatten. Auch dabey, wie billich, zugleich und recht schützen und handhaben, damit er sein vorhabendes Christlichs werk mit der glossa über das alte Testament der kirchen zu gut fertigen und die tage seines lebens viel nutz und frucht schaffen möge. —

Solche Euere Christliche wolthat wird sonder Zweivel Gott der Almechtige seiner gnedigen verheischung nach reichlich belonen. So scheint mir es auch gegen euch als christlichen gliedmassen der wahren Augspurgischen Confession und unsers Christlichen glaubens mitgenossen zu erkennen geneigt und erbütig. Datum Weimar an der himelfart Christi Anno LXX. etc.

Ann Rath zu Strassburg."

Aufschrift: „Copey Fürstlicher Durchlauchtigkeit zu Sachsen Commendation an den Rath zu Strassburg."

Auf dieses Empfehlungsschreiben hin beantwortete der Lindauer Rath am 7. Juni 1570 auf des Flacius Gesuch mit folgendem Konzept:[3])

„Auff des Hern Illyrici yberraichte Supplication ist dises aines Erbarn Rhats der Statt Lindow Bescheid. Da zu onverhofftem val ermeltem Supplicanten von ainem Erbarn Rhat zu Strassburg sein daselbst bisshero gehapte herberg ungeacht der fürgezaigten Fürstlichen Sächsischen fürschrifft Besonder allein auss denen in angeregter seiner Supplication und derselben Beylagen angezognen Ursachen wider auffgekündt und weiters nicht gestattet werden wölle, dass ain Erbaren Rhat disser Statt ime sampt seinem Weib

---

[1]) Schadsche Sammlung 18. D. 6. 384.

und Kindern alsdan, wa sie es anderer orten zu mehrer irer gelegenheit nicht zu verbessern wüssen, ires underkommens alhie nicht vor sein, sonder gern inen umb iren pfenning underschlauff zu nemen und ain stilles eingezogenes haussliches wesen ohne menigliche nachthail und beschwärung su fueren, begünstigen. Auch solches, so lang es ainem Erbarn Rhat gelegen sein würdet, gestatten und erstrecken wöllen, doch mit diser claren bedingung, das Er selbige zeyt seines alhiesigen Anwesens und Verpleibens kaine Buecher, schrifften oder Missiven weder offentlich noch heimlich aussgahn oder von sich schreiben noch alzeit sonsten fürnemen und handlen solle, dardurch ainger Erbarn Rhat und Gemainer diser Statt und Kirchen ainich nachteyl, schaden, Ungunst entsteen oder Erwirckt werden möchte." Von anderer Hand ist beigesetzt: „Actum Mitwoche den 7ten Tag des monats Juny Anno 70."

Flacius scheint auf dieses Schreiben hin vorgezogen zu haben, zu Straßburg zu bleiben, da er doch seine Glosse zum alten Testament fertig machen und herausgeben wollte, die Lindauer ihm aber das Bücherschreiben verboten hatten.

Die Lindauer richteten nun am 31. Dezember 1571 in der Sache folgende Anfrage an einen Ungenannten, wollten vorsichtig lieber die Sache ablehnen, als sich Unangenehmes bereiten. Der Wortlaut der Anfrage ist folgender:

„Unser freundtlich willig dienst zuvor Erwirdiger und hochgetreuer besonder lieber herr und freund. Was vor ainem Jhar wir dem hern Illirico uff sein Supplicieren auch unserer predicanten von seiner wegen beschehen intercedieren fur bewilligung gethon, dass haben Ir ab inligender abschrift zu vernemen. Nhun wöllen wir Euch nicht bergen, das uns bemelt person halber seydhero und erst Neulichen vertrauter und geheymer weyss sovil, da die sachen dermassen seinethalben gestalten, ine bey uns

underkhomen zu lassen. Den wir von hern Doctor Niclassen Varnbuler auss tragender guthertziger volmaynung durch ubersandte Abschrift, was ir sampt euern collegis an den gedachten Illiricum, dessgleichen an den hern Doctor Jacobum Andreae vom dato den 27. Novembris nechsthin geschriben, vertreulichen und wahrnungs weyss verstendigt worden seyen. Damit wir dan uns in alweg desto gewahrsamblicher zu verhalten wissen, auch uns selberts vor Onehre sein mögen, so gelangt auss sondern guten vertrauen an Euch unser gantz vleissige pitt, ir wöllen uns bey zaigern diss allein darumb in still und onvermerkt sachen vom Heylgenberg auss durch Herr Doctor Ehinger abgefertigten botten nach aller Notturfft schriftlich verstendigen, Was es doch nachmals umb obbenanten Illiricum fur aine gestalt und gelegenheit habe und wass wir uns im vhal seines herufziehens oder darvor, ehe dass er sich uff die reyss begeb, gegen ime gepurlich verhalten möchten. Dan wir nicht gemaint, uns mit ainiger Bürden, deren man füeglich und onverweyslich wol ab und entladen sein mag, zu beschwären. Wöllen Euch derowegen hierinnen unserm gentzlichen vertrauen gemäss mit ausfüerlicher berichtlicher Antwurt erweyssen und uns also einen getrewe wolmaynlich bedenken by briefs zaiger verwahrlich in schrift zupringen lassen. Uns darnach wissen verner in die sach einzuschicken, des begeren wir ab Euch und die Euern alzytt dankparlich zu erkennen euch fraindtlichen zu verdienen. Datum des ledsten Monats tag Decembris Anno 71. —

Burgermeister und die Geheymen Rhät zu Lyndow." [1])

An wen dieses vertrauliche Schreiben gerichtet, ist nicht ersichtlich; jedenfalls war der Theologe Marbach der Empfänger. Er stammte aus Lindau selbst und konnte die Sachlage kennen, besaß auch beim Lindauer Rat den Ruf der Offenheit und der Wahrung der Interessen seiner

[1]) Schadsche Sammlung 18 D. 6. 385.

Vaterstadt. Eine Hand bemerkte auf dieser Abschrift der Schadschen Sammlung: „Illiricus hat die antwurt darinnen.“ Es ist dieses das Lindauer Schreiben vom 7. Juni 1570. — Nachstehender Brief vom 6. Januar 1572 ist jedenfalls Marbachs Antwort auf die Anfrage vom 31. Dezember 1571 als Gutachten an seine Vaterstadt Lindau in des Flacius Angelegenheit.

„Ehrnvest, fürsichtig, Ersam und weise Herren. Die Gnade Gottes sampt meinen gevlissen und gutwilligen diensten seien E. E. W. jeder zeit voran sonders gunstige Herren und freunde. Was Matthiam Flacium Illyricum und unsere der Kirchendiener zu Strassburg mit ihme bisshero gepflogene Handlung belangend, durch Herrn Doctor Niclaus Varnbüler an E. E. W. gelangt, so dann derselben an mich gunstigs begeren meines ferneren berichts und wolmeinenden bedenckens, was gleichwol E. E. W. auf die Ime Illyrico vor einem Jar beschechner verströstung zu thun sein wölle, Hab ich aus deren schreiben, des Datum den letzten Decembris verschienenen 71 Jares, der lenge nach vernommen, und dar hierauf aus treuhertzigem wolmeinen gegen gemeiner Stadt Lindaw, meinem geliebten Vatterland, E. E. W. nicht bergen, das dergleichen inhalts schreiben an obgemelten Illyricum und Herrn Doctor Jacobum Andreae von uns verlofner Zeit beschehen und sich sonsten die sach an ihr selb, wie aus angeregten schrifften E. E. W. vernommen, sich zugetragen hab. Denn nachdem er albereit verschienen vor vier Jaren von unsern gnedigen Herren ain Ersamen Rhat dieser Stadt one alles unser vorwissen, zuthun oder befürderung Herberg und Unterschleiff erlangt, ob wir ine wol für einen frommen, redlichen und Gottfürchtigen Mann, der von seinen widerwertigen ungutlich verschreyt und ausgebracht werde, gehalten, darumb wir uns dann auch seiner freundtlich und mit waren treuen angenommen, ime liebs und

[1]) Schadsche Sammlung 18 D. 6. 385.

diensts, sonder rhum zu melden, so viel in unseren vermögen gewesen, bruderlichen erzeiget, haben wir uns doch aus allerhand bedencklichen ursachen seiner in Saxen und Thüringen vor der Zeit gehabten stritten, bevorab weil dieselbige durch Gottes gnad unserer gemeine nochmalen unbekandt und frembd, nicht annemen oder im wenigsten beladen wollen. Gleichwol hat er neben denselbigen seinen stritten auch ein andere neue Controversi von der Erbsünde mit sich bisher gebracht und in derselbigen solche weise zu reden gebraucht, das ine gleich anfangs seine beste freundt und Bruder zu Jhena fur einen theutzlichen ketzer und Manicheer ausgeruffen haben, dessen er sich denn gegen uns und das Er von iren den Jhenischen, ehe und sie in gnugsam verhöret, in offentlichen schriften verdampt wurde, mehrmals zum höchsten beklagt, und sich sonsten seiner meinung dermassen erklert, das ausgenomen diese ort zu reden, die Sünde ist ein wesen oder Substantz, mit ime wol zufrieden gewesen. Auch weil wir verhofften, es solle als in einem Wortstreit, wa ein theil das ander recht lernte verstehn, der sachen, mit glimpflichem schidlichem bericht zu helfen sein. Haben wir ine bey meniglich angemaster Ketzerey zu entschuldigen und das beste von im und seiner Läre zu reden und zu schreiben, nicht unterlassen. Und aber darneben me vielfeltig umb Gottes ehre und der on das hochbetrübten Kirchen wolfart willen geflehet und gebetten, wölle er anderst soliches schweren verdachts los werden, So solle er diese neue unverstendliche argwönige rede faren lassen, und dafür andere gebrauchliche, verstendtliche und bekannte form und weise gebrauchen, dessen er uns auch lange Zeit gute Hoffnung und Anlaß gegeben, also dass wir von hertzen were leid gewesen, wo ime dieser ursach halben etwas solte begegnet sein. Als aber im verschienen Augstmonat D. Jacobus Andreae seine widerreise von Mümpelgart hiedurch anderer geschefft wegen genommen, ist uns Illyricus fast angelegen, das zwischen ime und dem genanten

D. Jacoben in unser der hiesigen Pfarrher gegenwart über seiner Controversi ein freundtlich gesprech möchte gehalten werden. Das denn auch auf Laurentii den 10ten Augusti fünf tage gegen meinem nach Lindaw abreisen also beschehen. Und das gesprech uns so viel zu verstehen geben, das obgesetzter unser meinung nach Illyricus eintweder seine Rede fallen lassen oder aber der Jhenischen beschuldigung nach ein Manicheer sein müsse, als der der Menschen Natur und wesen, das one Zweivel auch nach dem fall von Gott ist, von der verderbung solches wesens, das ist der Sünde, welche S. Johannes Joh. 3 des Teufels werck nennet, nicht unterscheidet und also eintweder Gott zu einem Ursacher der Sünde oder aber den Teüfel zu einem Allmechtigen Schöpffer unsers wesens machet, weil nach seiner Lere zwischen unserm wesen und der Sünde numehr kein unterscheid sein soll. Demnach wir dann, wie jtzt gemelt, die sachen in der Warheit geschaffen sein befunden. Ist nach meiner widerankunft umb so viel desto stattlicher und ernstlicher mit Ime gehandlet worden, bis wir endlich, da wir je nichts bei Im erheben mögen, vielgemeltem D. Jacobo allen bericht zugeschrieben, in massen derselbige auch ferner E. E. W. zukommen. Nun bleibt es leider auch bey solchem nicht, und setzet sich der Mann von tag zu tag je lenger je mehr wider alles unser bitten, vermahnen und warnen, will auf seinem einmal gefastem Wohn kurtzumb durchdringen, Schonet dabey auch unser selbs nicht und wolte uns gern mit gwalt bereden, wir weren vor der Zeit, allerdings nichts ausgeschlossen, seiner meinung gewesen, welches wir als unser Unschuld und Unverdient auflag dem Allmechtigen befelchen. Und weil ich je daran kommen, Soll ich E. E. W. zum vertraulichsten, doch mein unvermeldet, nicht verhalten, das Illyricus in allen Kirchen der Augspurgischen Confession verwandt niemands nicht hat, der im beifalle, one das noch etliche, wie auch wir bisher nach der Liebe art gethan, ine entschuldigen und aber gleichwo seine Rede,

über deren Er so hoch ficht, nit gut geben. Allein unter allen sind E. E. W. Prediger, deren er sich weit und breit durch gantz Deutschland mit allerley ausgesprengten Zeddel und Brieven rhumet, als die ime den Halstarck geben und allein treue und bestendige Diener Christi seien. Und muss also die liebe Stadt und Kirche zu Lindow mit solchem schwarm in aller Welt unschuldiger weise verdacht und verschreyt werden. Ob wir nu wol umb alles vorgesetztes ein hertzlichs missfallen tragen, Und die sach nach allen umbstenden bey Gottförchtigen Hertzen ein sehr böses ansehen hat, Wöllen wir uns doch selbs keines wegs zu Richtern eindringen. Sind auch bedacht, wie wir Illyricum hieher nicht beruffen, also auch durch unsere klag oder geschefft nicht weg zu trucken, als lang wir in Kirchen und Schul rhuwe für Im haben mögen. Daraus denn E. E. W., wessen sich die selb im fall zu verhalten, leicht abzunemen hat, nemlich, das beide gemeiner Stadt und auch der Kirchen viel besser gerhaten Solches Menschens, so viel immer müglich, müssig gestanden, denn one not in so grosse gefahr sich begeben. Nicht das wir Ime von unsertwegen jemands ungunstig machen oder gern sehen wolten, Sondern weil Ich mich meinen geliebten Vaterland und E. E. W. nach meinem gewissen und geringen verstand das beste zu rhaten schuldig erkenn, denen ich denn allen sampt und sonders mit aller gutwilligkeit zu dienen erbithig und geneigt bin. Unser Herre Jhesus wolle hie und allenthalben der beste Rhatgeb sein und uns in Gottseligem friede und einigkeit erhalten gleichwie Er und der Vater eins sind, Dem E. E. W. ich zu gnedigem schutz und schirm befelhen thu. Datum Strasburg auf trium regum den 6ten Januari Anno etc. 1572. —

E. Ehrb. und E. W. dienstwilliger Johann Marbach D."

Aufschrift: „Den Ehrnvesten, fürsichtigen, Ersamen und weisen Herren Bürgermeister und den Geheimen Räthen zu Lindaw meinen sonders günstigen Herren und

gutenn freündenn. Lindaw." Mit dem Vermerk: „pres. 26. Januarii Anno 72." [1])

Mit diesen ebenso duldsamen als vorsichtigen Schreiben Johann Marbachs schließt die Korrespondenz über des Flacius Plan, Straßburg zu verlassen und zu Lindau Zuflucht zu suchen. Der Briefwechsel, den Erhard Schad aus Ulm, der Sammler der Ulmer Handschriften, welche seinen Namen tragen, wohl direkt aus dem Lindauer Stadtarchiv erworben haben mag, ist recht interessant und füllt eine Lücke im Leben des Flacius und der Beteiligten aus. Dem Biografen des Flacius blieb der Briefwechsel unbekannt [2]). Es ist möglich, daß man des Flacius Manichäertum zu Lindau kannte und fürchtete, deshalb den Druck von Schriften desselben sowie Briefwechsel seitens des Flacius ablehnte und damit anstieß.

Ob Flacius brieflich auf den Lindauer Prädikanten Thobius Rupen Einfluß hatte und dessen Lehre von der Erbsünde beeinflußte, wissen wir nicht. Rupen ward wegen seiner Lehre im Todesjahr des Flacius 1575 verklagt, geriet in Streit mit den Straßburger Kollegen, und auch Marbach mit Andreae wurden seine Gegner [3]).

Niedernhausen (Nassau). *F. W. E. Roth.*

---

[1]) Urschrift in der Schadschen Sammlung 18 D. 6, 438. —

[2]) Ritter, Leben und Tod M. Flacii Illyrici usw. Frankfurt und Leipzig, 1725. II. Auflage, und die zweibändige Biographie Pregers. — Über Marbachs Beziehungen zu Flacius vgl. noch A. Holländer, Flacius in Straßburg (1567—1573) in Zeitschrift für Sektenwissenschaft. N. F. II, S. 203 f.

[3]) Über Rupens' Auftreten sind in der Schadschen Sammlung zu Ulm Aktenstücke vorhanden, die wichtig und wohl unbekannt hier Erwähnung finden.

Gerhard Loeschcke †

In früher Morgenstunde des 17. Juli 1912 ist der Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Göttingen Prof. Lic. Gerhard Loeschcke gestorben. Er ist am 20. Mai 1880 in Dorpat als Sohn des bekannten Archäologen Georg Loeschcke geboren, hat seine Gymnasialbildung in Bonn empfangen und dort auch von Ostern 1899 bis 1905 Theologie und Philologie studiert. Nachdem er am 20. Januar 1906 zum Lizentiaten der Theologie promoviert hatte, habilitierte er sich am 28. Februar desselben Jahres in der evangelisch-theologischen Fakultät für Kirchengeschichte. Ostern 1910 verließ er Bonn und habilitierte sich, einer Anregung der dortigen Fakultät folgend, in Göttingen. Im Juni 1912 wurde ihm der Professorentitel verliehen.

Die dürren Zahlen lassen nicht ahnen, welch großen Verlust die Wissenschaft durch den Tod Gerhard Loeschckes erlitten hat: ja, auch die Mehrzahl der Theologen wird sich dessen schwerlich bewußt sein. Denn sein stilles, zurückgezogenes Wesen scheute das Heraustreten in die breite Öffentlichkeit, und sein aufs stärkste ausgebildetes wissenschaftliches Pflichtgefühl zwang ihn, seine Kräfte in unermüdlichem Ringen mit Einzelproblemen zu stählen, ehe er sich an die Darstellung eines großen Gegenstandes wagte. Nichts war seiner Natur mehr zuwider als die heute bedenklich verbreitete Neigung junger Gelehrter, auf Grund fleißiger Exzerpte über ein dankbares Thema ein Buch zu schreiben, das als Zusammenstellung recht nützlich, doch die Forschung nicht um Fingerbreite fördert, weil der Verfasser nicht mit eigener Fragestellung an die Quellen heranzutreten und in die Tiefe zu bohren die Zeit hatte. Loeschcke hat sich seine Probleme stets angesichts der Dinge selbst gestellt und in harter Arbeit die Lösung gesucht. Die communis opinio hat ihn nie bestochen, und er ist orthodoxen wie

liberalen Dogmen mit der gleichen Freiheit gegenübergetreten, stets bereit, jede Möglichkeit zu erwägen, zu lernen und umzulernen. Mit unerbittlicher Logik zog er dann die Konsequenzen und wußte sie scharf und klar darzustellen, so daß auch von seinen Aufsätzen das gesagt werden kann, was die Studien seines großen Meisters Hermann Usener so anziehend macht: daß nämlich nicht sowohl in dem Resultat, als in der Weise, wie es erreicht wird, der vorbildliche Wert der Arbeit liegt.

Schon seine Erstlingsarbeit über „Das Synodikon des Athanasius" (Rhein. Museum N. F. LIX, 451—470) zeigt diese Vorzüge. In mehreren Athanasius-Handschriften finden sich zwischen den Werken des Kirchenvaters an einer Stelle vereinigt eine Reihe von Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites. Alle Herausgeber hatten sie bisher ohne genauere Prüfung für wertlose Exzerpte aus bekannten Quellen gehalten: Loeschcke untersuchte sie zum erstenmal und zeigte, daß wir eine originale Sammlung wertvollen Materials, vielleicht von Athanasius selbst veranstaltet, vor uns haben. In ähnlicher Weise prüfte seine Dissertation (Rhein. Museum LX, 594—613; LXI, 34—77) das „Syntagma des Gelasius Cyzicenus", eine bisher für wertlos erachtete Darstellung des Nicaenischen Konzils, und auch hier gelang es seiner Kritik, aus dem Schutt der gleichgültigen Exzerpte zwei für die Geschichte dieser Kirchenversammlung hochbedeutsame, ziemlich umfangreiche Quellen herauszuschälen. Die in Bonwetschs und Seeberg's Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche IV (1908) erschienene Arbeit über „die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien" bringt eine Quellenuntersuchung der ältesten lateinischen Kommentare zum Vaterunser (Tertullian, Cyprian, Chromatius, Hieronymus) und mündet aus in den Nachweis, daß aus ihnen noch die Deutungen des alten Theophilus zu ermitteln seien. Die Beschäftigung mit des Gelasius' Syntagma führte ihn dann zu dem Plane, dies

plötzlich zu ungeahnter Bedeutung gelangte Werk kritisch herauszugeben, und in jahrelanger Arbeit hat er das handschriftliche Material zusammengetragen. Daß er zu einer solchen Aufgabe befähigt war, zeigt die philologische Exaktheit und peinliche Sorgfalt in sprachlichen Dingen, welche in den genannten Untersuchungen fast auf jeder Seite zutage tritt.

Loeschckes erster Versuch zusammenfassender Darstellung sind die im Jahre 1906 entstandenen beiden Artikel „Sokrates" und „Sozomenos" in Band 18 von Haucks Realenzyklopädie: sie bringen eine Fülle von Stoff, übersichtlich geordnet, und beruhen auf sorgfältiger eigener Durcharbeitung des Materials: aber es war Terminarbeit, Loeschcke hatte nicht nach Herzenslust in die Tiefe bohren können. Sein eigenes Urteil über sie ist für den Verfasser höchst bezeichnend: „sie sind rein referierend gehalten und fördern uns in keinem wesentlichen Punkte: das ist es, was mich so besonders ärgert", klagt er in einem Briefe. Wieviel er in nicht langer Zeit hinzugelernt hatte, zeigt seine zu Beginn des Sommersemesters 1910 in Göttingen gehaltene Antrittsvorlesung über „Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult", die gleichzeitig, mit ausführlichen Anmerkungen versehen, als Büchlein erschien (Bonn, Marcus & Weber). Hier ist ein ebenso schwieriger wie umfangreicher Stoff nach Inhalt und Form gleich meisterhaft bewältigt und trotz der auch dem Laien verständlichen Darstellungsweise eine beträchtliche Förderung der wissenschaftlichen Probleme erzielt worden. Die religionswissenschaftliche Arbeit, die Loeschcke durch Usener kennen gelernt hatte, sagte ihm ganz besonders zu, und sein unbestechlicher Wahrheitssinn befähigte ihn zu selbständiger, von Autoritäten unabhängiger Prüfung. In derselben Bahn liegt der in diesem Heft befindliche einschneidende Aufsatz „Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie"; es ist die letzte Arbeit, welche der Unermüdliche vollenden

durfte. Der Tod hat ihm die Feder aus der Hand genommen gerade zu einer Zeit, wo er an einem größeren zusammenfassenden Werke saß: für G. Krügers Handbuch der Kirchengeschichte schrieb er eine Quellenkunde und Geschichte der Kirchengeschichte. —

Die Leser dieser Zeitschrift kennen ihn ferner aus seinen reichhaltigen, stets lehrreichen, vielfach Neues bringenden Referaten, auch in Schieles Enzyklopädie (Religion in Geschichte und Gegenwart) hat er mehrere Artikel geschrieben, und diese ganze schriftstellerische Tätigkeit entfaltete er in Jahren, die ihm die Ausarbeitung immer neuer Vorlesungen brachten — und er nahm es mit der Kollegvorbereitung bitter ernst! Neben Kirchengeschichte und Patristik behandelte er auch altchristliche Kunst mit besonderer Vorliebe: im Frühjahr 1910 weilte er zur Vertiefung dieser Studien in Rom. Gerne gedenke ich der Stunden anregenden Gedankenaustausches, die wir dort gemeinsam vor den redenden Zeugen einer mehr als zweitausendjährigen Geschichte erleben durften. Teuer wird mir immer die Erinnerung an die schönen Jahre gemeinsamen Forschens und Strebens sein: ist Gerhard Loeschcke doch der erste Zuhörer gewesen, der in mein, des jungen Bonner Privatdozenten, erstes Kolleg kam, und schnell ist er mir aus einem treuen Schüler ein lieber Freund geworden. Die Trauer, die ich um das allzu frühe Hinscheiden eines hervorragenden Gelehrten empfinde, vereint sich mit dem Schmerz um den Verlust eines Freundes von vorbildlichem Charakter, an dessen Grabe ich den Kranz treuen Gedenkens niederlege.

Jena. *Hans Lietzmann.*



Literarische Rundschau.

Die literarische Rundschau beabsichtigt nicht, ein erschöpfend vollständiges Verzeichnis aller erschienenen Arbeiten zu bringen, sondern wird nur eine sorgfältige Auswahl der wichtigeren Arbeiten geben.

Neues Testament.

P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters.* Ein Beitrag zum Streit um die Christusmythe. Tübingen, Mohr. 11. 8°. 108 S. 2 Mk. — ***P. Fiebig,*** *Rabbinische Wundergeschichten* (= Kleine Texte, hrsg. von H. Lietzmann, No. 78). Bonn, Marcus & Weber. 11. 26 S. 1 Mk. — Der Verf. erwirbt sich ein unzweifelhaftes Verdienst, wenn er in der an erster Stelle genannten Publikation weiteren Kreisen Texte bequem und zuverlässig zugänglich macht, „deren Kenntnis zu wirklichem geschichtlichen Verständnis der neutestamentlichen Wundergeschichten unentbehrlich ist". Er hofft damit auch gegen Drews zu zeigen, „daß nicht einmal von den neutestamentlichen Wundergeschichten aus ein Beweis für die völlige Ungeschichtlichkeit Jesu zu gewinnen ist". Die Originale läßt er gleichzeitig in der Sammlung der kleinen Texte mit Anmerkungen erscheinen. Wenn übrigens der Verf. hier (Jüdische Wundergeschichten 1. 3) wie anderwärts (Berachoth = Ausgewählte Mischnatraktate, in deutscher Übersetzung Nr. 3, S. V f.) etwaige Mängel seiner Arbeiten — und daran fehlt es nicht — entschuldigt, so sollte er den Grundsatz: „Besser ist es, daß in diesen Dingen etwas, als ... nichts getan wird" auch andern zugute kommen lassen. *Kl.*

Clark D. Lamberton, *Themes from St. John's Gospel in early Roman Catacomb Painting.* Princeton, University Press. 11. 8°. 146 S. — Lamberton sucht die römische Katakombenmalerei in den Dienst der neutestamentlichen Einleitung zu stellen. Da sich zeigen lasse, daß unzweifelhaft aus dem Johannesevangelium bezogene Themen, wie besonders die Hochzeit zu Kana, das Gespräch mit der Samariterin und die Erweckung des Lazarus, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts (nach Wilperts Datierungen) die Vorstellungen der Katakombenmaler beherrschen, so müsse Johannes spätestens vom ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts an in Rom in Gebrauch gewesen sein. *Kl.*

Ein Jugendfreund Jesu. *Briefe des ägyptischen Arztes **Benan** aus der Zeit Domitians. Nach dem griechischen Urtext und der späteren koptischen Überarbeitung herausg. von **F. Edler von der Planitz**.* Berlin, Pichler & Co. 134 S. — Ein ähn-

liches Produkt wie das in dieser Zeitschrift 53, 180 gekennzeichnete. Ein Vogel, nach dem nicht mit Kanonen geschossen zu werden braucht. *Kl.*

Schaar (*Lehrer*), *Evangelienharmonie.* Leipzig, Volger. 11. 179 S. 1,10 Mk. — Diese „logische Verbindung der Evangelientexte", die ein Bild des Lebens Jesu ergeben soll, macht auf wissenschaftliche Bedeutung keinen Anspruch. *Kl.*

A. Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte usw.* (Beiträge zur Einleitung in d. N. T. 4). Leipzig, Hinrichs. 11. 114 S. 3 Mk. — Harnack sucht in einem ersten Kapitel seinen früheren Nachweis von der Identität des Verfassers der Wirstücke mit dem der ganzen Apostelgeschichte zu verstärken. Im zweiten zeigt er, daß der Verfasser der Acta „das Verhältnis des Paulus zum Judentum wesentlich so dargestellt hat, wie es sich aus den eigenen Briefen des Apostels ergibt" (62). Im dritten wird die Datierung der Apostelgeschichte auf den Anfang der sechziger Jahre aufs neue gestützt und danach das Lukasevangelium noch etwas früher, Mk. spätestens im 6. Jahrzehnt n. Chr. angesetzt, während Mt. unmittelbar nach 70 p. Chr. zu stehen kommt. Im letzten Kapitel soll vom Verf. gezeigt werden, daß sich das, was die „drei ersten Evangelien an Legenden und späten Traditionen enthalten, mit dem für sie gefundenen Datum verträgt" (97). *Kl.*

Jefka, *Jesus von Nazareth und die Christologie.* Hrsg. von K. Marti. Straßburg, Beust. 11. 10 u. 402 S. 6 Mk. — Die posthumen „kritischen Betrachtungen eines Arztes", denen Marti zur literarischen Erscheinung verholfen hat, fallen, soweit sie „zu einer entschlossenen und energischen Rückkehr" von dem nikäisch-byzantinischen Dogma „zum Evangelium" führen wollen (VII) — und der Herausgeber ist mit dem Verfasser darin einig, „daß es Zeit wäre, endlich der so klaren Stimme der Geschichte und der Vernunft Gehör zu schenken und zur befreienden Tat zu schreiten" (VIII) — nicht in das Gebiet des Referenten. Von der Behandlung aber, die Jefka dem Neuen Testament angedeihen läßt, kann man, bei aller Anerkennung seines Interesses, doch nur sagen, daß sie recht dilettantisch ist. Oder soll man etwa die Konstruktion Jefkas bewundern, nach der Jesus tatsächlich nicht am Kreuze starb, sondern durch die frühe Herabnahme gerettet wurde (77 ff.), sich nach kurzem Verkehr mit den Stammaposteln zu den Essäern zurückzog (80) und dann „nach Jahr und Tag" zu Damaskus in persönlichem Umgang dem Paulus

die Ansicht von der Gültigkeit des Evangeliums für alle Völker mitteilte (112. 110. 81)? *Kl.*

J. P. Bock, *Die Brotbitte des Vaterunsers.* Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 12. 16 u. 339 S. 5 Mk. — Bock verschwendet eine große Mühe an die undankbare Aufgabe, „den Wortsinn der Brotbitte nicht auf das materielle Brot zu beschränken, vielmehr die Seelenspeise (geistige und sakramentale) gleichfalls als partiellen Wortsinn“ des *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* aufzufassen. Und wenn die Tradition der alten Kirche noch einhelliger für dieses Verständnis einträte, so würde damit nichts weiter bewiesen, als wie sehr sie sich von dem natürlichen Sinn der Dinge zu entfernen gewohnt war. Es genügt für den nach historischem Verständnis Strebenden, sich an die 9. Bitte des jüdischen Achtzehngebets zu erinnern: „Segne für uns, Jahwe, unser Gott, das Jahr / Und sättige die Welt von den Schätzen deiner Güte. / Gepriesen seist du, Jahwe, der da segnet die Jahre!“ Vgl. auch aus der 2. Bitte: „Du ... Ernährst die Lebendigen, machst lebendig die Toten.“ *Kl.*

A. Rücker, *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien.* Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau, Goerlich & Koch. 11. 102 S. 3,20 Mk. — In der Hauptsache ein schätzenswerter Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte: siehe cap. II „Überlieferung der Homilien“, III „Zusammenstellung des echten Textes der Lukashomilien Cyrills“, IV „Entstehungsverhältnisse“, Anhang „Syrischer Text und deutsche Übersetzung von (noch nicht bekannten) Fragmenten der Lukashomilien Cyrills aus Cod. Sachau 220“. Nur cap. V „Der Schrifttext der Homilien“ und VI „Der exegetische Gehalt der Homilien“ (= S. 62—86) rechtfertigen den vom Verf. gewählten Untertitel. *Kl.*

M. Dibelius, *Johannes der Täufer* (= Forsch. z. Religion u. Literatur d. A. u. N. T. 15). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 11. 6 u. 150 S. 4,80 Mk. — Dibelius will eigentlich „nur die literarhistorische Vorarbeit“ zu einer Geschichte des Täufers und seiner Taufe liefern, indem er in eindringender Untersuchung nacheinander die dem Täufer geltenden Worte Jesu, die Berichte der Synoptiker, das Zeugnis der Apostelgeschichte, des Johannesevangeliums und des Josephus verhört (S. 1—129). Mit Recht hat er aber doch nicht darauf verzichtet, im Schlußabschnitt (S. 129—143) schon die Skizze einer „Geschichte Johannes des Täufers“ zu bieten. *Kl.*

A. Goethals, *Jean précurseur de Jésus* (aus Mélanges d'histoire du Christianisme. 2. partie). Brüssel 1911. 61 S. — Ein Aufsatz von Goethals beschäftigt sich ebenfalls mit der Geschichte des Täufers. *Kl.*

A. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique.* Paris, Nourry. 10. 288 S. 3 Fr. — Im wesentlichen wiederholt der bekannte Verf., was er in den ersten einleitenden Kapiteln seiner Évangiles synoptiques im Jahre 1908 ausgeführt hatte (6). Er will sich nicht durch ausschließliche Handhabung der Kritik zum völligen Skeptizismus an der Überlieferung drängen lassen. Ihm kommt es viel mehr auf die positive Arbeit des Historikers an, auf die Erfassung der Dinge selbst in ihrem Zusammenhange (29. 41 ff.). In diesem Bestreben sucht er zunächst den wirklichen Lebenslauf (49—116) und die tatsächliche Verkündigung (116—191) des geschichtlichen Jesus zu rekonstruieren, um danach der Entwicklung nachzugehen, die von dieser Wirklichkeit über das Erinnerungsbild der Jünger hin zu der ausgebildeten evangelischen Tradition hinüberführt (192—287). *Kl.*

Die Oden Salomos. Aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen von ***A. Ungnad*** und ***W. Staerk.*** Lietzmanns kleine Texte Nr. 64. Bonn, Marcus & Weber. 10. 40 S. 80 Pf. — Daß neben Harnacks und Flemmings Ausgabe diese selbständige Übersetzung zu so billigem Preise hergestellt und veröffentlicht worden ist, hat man mit Dank zu begrüßen. Nun sollte sich aber auch jeder auf gelehrte Bildung Anspruch machende Theolog in ihren Besitz setzen und diesen kostbaren Fund auch innerlich sich zu eigen machen. Auch wer sich nicht in die schwierigen Fragen nach Herkunft und Umwelt dieser Psalmen hineinstürzen mag, wird an dem einfachen Lesen Genuß und Erbauung haben. Die Anmerkungen sind rein philologisch, und dem Leser wird kein Urteil aufgezwungen. So kann sich jeder an die reizvolle Aufgabe machen, ob man die Psalmen als überarbeitetes jüdisches Gut oder als gnostische Lieder verstehen soll. Mir scheint, als wende sich die herrschende Meinung der letzten Ansicht zu. *Wi.*

W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum.* R. V. I, 22, 23. Tübingen, Mohr. 11. 84 S. 1 Mk. — In dieser auch für Theologen lesenswerten Schrift ist neu der erste Teil, der von der Taufe handelt. Hier wird zunächst die Entstehung der T. untersucht. Nicht von Jesus angeordnet oder sanktioniert, ist sie von Anfang an, jedenfalls von früh an ein kultischer Brauch, wahrscheinlich von Johannes her übernommen.

Die Vorstellungen, die schon die Urgemeinde mit der T. verband, ergeben sich aus der Zeitanschauung, die besonders bei den jüdischen Waschungen zu ersehen ist. Danach sind Aufnahme in die messianische Heilsgemeinde, Hoffnung auf die Teilnahme am Reiche Gottes, Vergebung der Sünden, Verbindung mit Jesus, Schutz und Rettung vor der Herrschaft Satans und der Dämonen die Güter, die man in der T. fand und erlebte. Bei Paulus zeigen sich die Vorstellungen vertieft und erweitert, die sakramentale Wirkung der Taufe ist hier ganz sicher zu fassen. Ich würde gern noch stärker betont sehen, daß die T. bei Paulus als das Sakrament der messianischen Entsündigung erscheint, wie ich in meinem Buche „Taufe und Sünde" ausgeführt habe. Eine knappe Zeichnung der T. im nachapostolischen Zeitalter macht den Schluß dieses Teiles. Das zweite Buch, das dem Abendmahl gewidmet ist, ist im wesentlichen, soviel ich feststellen konnte, ein Abdruck des bekannten ausgezeichneten Artikels A. in Schieles Handwörterbuch RGG. So erfreulich es ist, daß diese Arbeit damit noch weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird, so sehr hätte ich doch diese Dublette in der Popularisierungsliteratur lieber vermieden gesehen. Daß der Vf. seinen auf gründlichen Studien aufgebauten Artikel für das Volksbuch in der kurzen Zwischenzeit nicht total umgießen konnte, ist selbstverständlich. *Wi.*

F. Dibelius, *Das Abendmahl.* Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion. Leipzig, Hinrichs. 11. 129 S. 4,50 Mk. — Ein scharfsinniges, anregendes Buch, das von unabhängigem Denken zeugt, gegen die Methode und Anschauung der kritischen Theologie energisch Front macht, und bei dessen Lektüre man zwischen Zustimmung und Ablehnung hin und her gezerrt wird. Der Vf. lehnt zunächst die literarkritische Methode ab, mit der Heitmüller (s. o.) den ursprünglichen Sinn des A.s zu ergründen sucht. Ihm ist das Entscheidende in den Berichten das Wort διαθήκη, das im Griechischen und so auch im N. T. Testament heißt. Das A. ist das Testament Jesu, eine juristische Handlung (!), eine letztwillige Verfügung Jesu in Form der Zeichensprache, Symbol und Sakrament zugleich. Als der künftige Weltenkönig macht Jesus im A. bindende Versprechungen, an denen die Teilnehmer Anteil gewinnen. Den Weg zu seinen Untersuchungen bahnt sich der Vf. durch eine vernichtende Kritik des sog. Paulinismus, die darauf hinausläuft, daß es eine originale „paulinische Theologie" nur in ganz geringem Umfang gegeben habe, und daß ihr Einfluß auf das Urchristentum gleich Null sei, eine Auffassung,

die an den Lehren von der Rechtfertigung, Präexistenz Christi, Heilsbedeutung des Kreuzes Christi, Vereinigung der Gläubigen mit dem erhöhten Herrn durch die Taufe nachgewiesen wird — sie sind sämtlich schon im Evangelium „Jesu“ vorhanden! Nebenbei wird in einer Riesenanmerkung auch die Zweiquellentheorie kurz und klein geschlagen — es bleibt davon höchstens Bekanntschaft des Mk. mit Mt. (!) und Benutzung des Mk. durch Lk. Die engen Beziehungen zwischen Taufe und Tod des Messias, die durch die Esraapok. aufgehellt werden, sind schon bei Joh. dem Täufer nachweisbar. So werden die Lehrunterschiede und Lehrentwickelungen bis auf gleichgültige Nuancen beseitigt, und über das ganze N. T. von Joh. dem Täufer bis zu Joh. dem Apokalyptiker breitet sich eine übereinstimmende messianisch-eschatologische Lehre aus. Ich glaube nicht, daß des Vf.s Auffassung von *διαθήκη* durchführbar ist, lehne die Eintragungen des Paulinismus in das Evangelium Jesu mit Entschiedenheit ab, halte indes viele Gedankenreihen des Vf.s für erwägenswert, stimme insbesondere dem zu, daß man nicht so leichthin von paulinischem Einfluß reden soll. *Wi.*

Systematische Theologie.

Raoul Hoffmann, *Kierkegaard und die religiöse Gewißheit.* Übersetzt von G. Deggau. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 10. 210 S. 3 Mk., geb. 3,80 Mk. — Einer wertvollen Skizze des Lebens und der Werke Kierkegaards (S. 4—95) läßt der Verf. eine Auseinandersetzung über das zentrale Problem K.schen Denkens, die Frage nach der Begründung der religiösen Gewißheit, folgen, in der er den Nachweis versucht, daß K.s Voluntarismus (die Gewißheit auf dem Willen ruhend) eine Ergänzung fordere durch die Anerkennung der mystischen Erfahrung. Ein Vergleich K.s mit Vinet und eine Kritik seiner Askese ist beigegeben, sowie ein Verzeichnis der K.-Literatur. Das warme und nicht kritiklose Buch des jungen Schweizer Arztes ist ein schönes Zeichen für den starken Einfluß Gaston Frommels (dem es gewidmet ist) und wohl geeignet, in die Abgründe des Denkens des großen Dänen einzuführen. *Schm.*

H. Martensen-Larsen, *Zweifel und Glaube.* Erlebnisse und Erfahrungen. Übersetzung von Frieda Buhl. Leipzig, Deichert. 11. 326 S. 4,50 Mk., geb. 5,50 Mk. — Das Buch wirft allen an Religionspsychologie Interessierten durch die ausführliche Darstellung der vom Verf. durchlebten Zweifelskrise (und vieles andere Material gerade aus der uns schwerer zugänglichen nordischen Literatur) sehr viel ab. Ob der eigent-

liche Zweck des Buches, Zweifelnden zur festen Gewißheit des Glaubens den Weg zu weisen, erreicht werden wird, ist mir fraglich. Der Verf. gesteht die wesentlichen Resultate der Bibelkritik usw. zu; und auch sein Weg zur Gewißheitsbegründung auf den Eindruck des Kreuzes und der Auferstehung Jesu verrät Einflüsse etwa der Ritschlschen Theologie. Aber es kommt nicht zu einer klaren prinzipiellen Erfassung der Frage. Wie das Bild der Krise alle Merkmale pathologischer Zustände aufweist, so behält auch die endliche Lösung durch eine verhältnismäßig einfache Reduktion des Christentums etwas Gewaltsames und erweckt den Zweifel, ob nicht neuauftauchende Probleme den scheinbar erworbenen Gleichgewichtszustand wieder stören werden. Die überaus breite und wortreiche Schreibweise des Verf.s kann den zwiespältigen Gesamteindruck des so sympathischen, ernstgemeinten und ernststimmenden Buches nicht ausgleichen. *Schm.*

Martin Cornils, *Theologie.* Einführung in ihre Geschichte, ihre Ergebnisse und Probleme. (Aus Natur und Geisteswelt 347.) Leipzig, Teubner. 11. 173 S. Geb. 1,25 Mk. — Mit bewundernswerter Stoffbeherrschung und einer schönen Gabe, auch verwickelte Probleme klarzulegen, löst C. seine schwierige Aufgabe, auf wenigen Seiten, auch für Laien verständlich, ein geschichtlich unterbautes Bild von der Lage der gesamten Theologie zu geben. C. bekennt sich im ganzen zu Troeltschs Fragestellungen. Das gibt der Darstellung etwas Großzügiges, wirkt aber in solchem Kompendium einseitig und rächt sich in der doch etwas unbefriedigenden Darstellung der Dogmatik. *Schm.*

Otto Frommel, *Das Religiöse in der modernen Lyrik.* (Lebensfragen, herausg. von Weinel 24.) Tübingen, Mohr. 11. 71 S. 1,20 Mk. — In feinsinniger und knapper Darstellung zeigt Fr., wie nach einer vorwiegend psychologisch-pantheistisch gerichteten Dichtung, deren Hauptvertreter Dehmel und Rilke sind, eine christlich-theistische Lyrik sich Bahn zu brechen beginnt (bes. in C. F. Meyer, Schönaich-Carolath, Knodt, Schüler, Philippi), die trotz formeller Mängel noch Bedeutendes erhoffen lasse. *Schm.*

H. Lubenow, *Woran man nicht zu glauben braucht.* Eine Richtigstellung falscher Auffassungen. Gütersloh, Bertelsmann. 11. 80 S. 1 Mk. — Ein verdienstliches Unternehmen! Der Verf. verteidigt das Christentum durch den Nachweis, daß manche der Vernunft anstößige Lehre (z. B. bez. Engel, Teufel, Vaterliebe Gottes, Jenseits) gar nicht eigentlich zum Christentum gehöre. Die Rationalisierung der Weihnachtsgeschichte

(S. 14 f.) ist freilich mißglückt und zeigt, daß die prinzipiellen Fragen nicht so leicht zu lösen sind, wie L. denkt; aber die letzten Abschnitte sind apologetisch wertvoll. *Schm.*

Aage Schmidt, *Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen.* (Mitt. d. Vorderasiat. Gesellschaft [E. V.] 1911. 3). Leipzig, Hinrichs. 11. 136 S. 5 Mk. — Der Verf. versucht den Nachweis, daß in allen asiatischen Religionen sich die Entwicklung verfolgen lasse, wie die alten, großen, richtenden Götter (bzw. der eine Gott) von niedrigen Gottheiten zur Seite geschoben werden und das Zauberwesen immer mehr die Religion degeneriert. Das wird besonders ausführlich an der babylonischen Hymnen- und Beschwörungsliteratur nachgewiesen, bezügl. deren der Verf. Fachmann ist, während er sich sonst stark auf andere Autoritäten berufen muß. Ein Urteil über das Recht und die eventl. Tragweite des versuchten Nachweises steht mir als Nichtfachmann nicht zu. *Schm.*

Reinhold Grundemann, *Der Monismus und die Bekämpfung desselben*; — Derselbe, *Die Grenze des Übersinnlichen.* Leipzig, Hinrichs. 11. 53 S. u. 24 S.; je 60 Pf. — In beiden, sich sehr eng berührenden „Studien" will G. zeigen, daß die Überwindung des Monismus durch die Einsicht in den metaphorischen Charakter der religiösen Sprache erreicht werde. Einige linguistische Erörterungen zeigen dabei die Gelehrsamkeit des Verfassers, der auch sonst aus seinem alten Gebiet, der Mission, manchen Zug glücklich verwertet, sein eigentliches Problem freilich nicht ganz erschöpft. *Schm.*

R. Seeberg, *System der Ethik im Grundriß.* Leipzig, Deichert. 11. 147 S. 3 Mk. — Seeberg hat seinen in der „Kultur der Gegenwart" veröffentlichten Abriß der Ethik bedeutend erweitert. Nach einer geschichtlichen Orientierung über die Ethik, die nur die Geschichte der christlichen Ethik behandelt, werden die Grundprobleme der Ethik und ihre Methode behandelt. Die Einteilung in Individual- und Sozialethik liegt auch bei Seeberg zugrunde. Eingehender wird die Sozialethik behandelt nach den Gesichtspunkten: Durchführung der christlichen Sittlichkeit in der Kirchgemeinschaft, in der Familie, in der sozialen Volksgemeinschaft, in der staatlichen Rechts- und Kulturgemeinschaft. *We.*

Schleiermacher, *Ausgewählte Werke.* Bd. 4. Leipzig, Eckardt. 11. 680 S. 7 Mk. — Der vierte Band der Schleiermacher-Auswahl bringt Abschnitte aus der Psychologie, der Ästhetik, der Hermeneutik, ferner vollständig die erste Auflage

der Reden über die Religion, der Monologen, der Weihnachtsfeier, die Gedanken über Universitäten und die Rezensionen über Engel und über Fichtes Bestimmung des Menschen.

We.

Hermann Mulert, *Wahrhaftigkeit und Lehrverpflichtung.* Tübingen, Mohr. 11. 71 S. 1,50 Mk. — Maßvoll und sachkundig führt M. in die ganze Schwierigkeit des ethischen Problems ein, daß die Kirche als Gemeinschaft irgendwelche Bindung der Lehre nicht preisgeben und doch um der Aufrichtigkeit willen gerade auf evangelischem Boden ihre Amtsträger in ihrer inneren Entwicklung nicht einengen kann. Unter den praktischen Forderungen würde ich die Notwendigkeit einer Erziehung unserer Gemeinden zum evangelischen Glaubensbegriff noch stärker betonen. In den Zeiten des Jathoprozesses kommen diese besonnenen Erörterungen besonders zurecht. *Schm.*

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Jahrgang 1909 und 1910. Evangelischer Verlag in Heidelberg. Je 12 Hefte mit je 384 Seiten; je 5 Mk. — Aus dieser trefflichen, dem „Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein" als Organ dienenden Monatsschrift seien hier vor allem die wertvollen religionsgeschichtlichen Arbeiten hervorgehoben. In erster Linie nenne ich die zwei Aufsätze von Ruesch über den Islam: Muhammeds Quellen für seine Kenntnis des Christentums und Jesus im Koran. 1910, den Artikel von Roloff, „Der Islam und die Aussichtslosigkeit, ihn umzugestalten", 1909, und den Aufsatz von Rohrbach über die evangelische Mission und den Islam 1910. Nach China und Japan, die beiden Arbeitsländer des Vereins, führen uns Aufsätze von Wilhelm „über die Bedeutung des Konfuzius" 1909, von Schüler „Menschenopfer für den gelben Fluß im alten China", 1910, von Haas über „Tenrikyo, ein synkretistisches Religionsgebilde im Japan unserer Tage" und „die Tanzpsalmen des Tenrikyo-kwai", 1910, von Schüler über das Buch des Höchsten von den Taten und Vergeltungen (Übersetzung eines taoistischen Traktates), 1909, von Schiller über Gogaku no kumo, eine populäre Biographie des buddhistischen Sektenstifters Kobo Daishi, 1909. Es ist der Vorzug dieser Missionszeitschrift, daß sie neben der Orientierung über den Fortgang der praktischen Missionsarbeit auch das wissenschaftliche Studium der Religionen zu fördern sucht; eine weite Verbreitung und ein fleißiges Studium ist auch aus diesem Grunde der Zeitschrift zu wünschen. *Wi.*

Erich Schaeder, *Religiös-sittliche Gegenwartsfragen.* Vorträge. Leipzig, Deichert. 11. 229 S. 4 Mk., geb. 4,80 Mk. —

Von den zehn hier vereinigten Konferenzvorträgen aus den Jahren 1906—1911, die sich gemeinverständlich mit verschiedenen theologischen Fragen beschäftigen, werden den Fachleuten die letzten vier besonders interessant sein, da sie — nicht ohne zahlreiche Wiederholungen — in die kirchlichen und theologischen Gegensätze unserer Tage eingreifen und die Notwendigkeit einer „theozentrischen“ Orientierung der Theologie begründen wollen. Auf die nähere Ausführung dieses Programms kann man gespannt sein; es scheint mir undurchführbar ohne Preisgabe wesentlicher und unaufgebbarer Erkenntnisse Kants und Schleiermachers. — Die ersten Vorträge behandeln noch mehr populäre Themen („Jesus und die großen Männer“; „Was wollte Jesus?“ „Christ und Natur“; „Christentum und Phantasie“; „Björnson“; „Evangelisch und katholisch“) mit manchem feinen Gesichtspunkt. Ist auch die Behandlung der theologischen Gegner oft nicht ganz gerecht, so doch stets würdig und ernst, aufs Religiöse dringend. Unter der reichen Vortragsliteratur der „positiven“ Dogmatiker ragt diese Sammlung heraus. *Schm.*

Georg Reinhold, *Der alte und der neue Glaube.* Ein Beitrag zur Verteidigung des katholischen Christentums gegen seine modernen Gegner. 3. Aufl. Wien und Leipzig, Heinr. Kirsch. 11. 431 S. 6 Mk. — Vom festen Boden der „unüberwindlichen“ aristotelisch-scholastischen Philosophie aus sucht der Verf. den „alten Glauben“ gegen seine Gegner, besonders den Materialismus, zu verteidigen. So bringt er im ersten Teil (über die „Vernunftgrundlagen des Christentums“, d. h. persönlicher Gott, Willensfreiheit, Unsterblichkeit) manches, dem auch ein protestantischer Theologe zustimmen kann, so wenig ein solcher die Zuversicht R.s teilen wird, mit dem Kausalitätsgesetz einen zwingenden Gottesbeweis führen zu können. Viel unbefriedigender und oberflächlicher sind die Teile über die „geschichtlichen Grundlagen“ und den „Lehrinhalt des Christentums“, in denen sich ein erheblicher Mangel an Klarheit über die prinzipiellen Fragen, an geschichtlichem Sinn und an Verständnis für die Religion bei willkürlicher Stoffanordnung bemerkbar macht. Auch wird gegen die Gegner (neben Strauß, auf den schon der Titel hindeuten will, besonders Harnack und Pfleiderer), obwohl sie im ganzen ruhig behandelt werden, allzuoft das sittliche Pathos aufgeboten oder auch einer gegen den andern in einer Weise ausgespielt, die auf nachdenkliche Leser kaum überzeugend wirken wird. Die Verteidigung einiger Spitzen des Katholizismus (Meßopfer, Unfehlbarkeit, Zölibat) wirkt nicht gerade imponierend. *Schm.*

Friedrich Naumann, *Geist und Glaube.* Berlin-Schöneberg, Buchverlag der Hilfe. 11. 263 S. 3 Mk. kart., 4 Mk. geb. — Die Entwicklung eines Mannes wie N. ist für unsere kirchliche und theologische Lage von großem Einfluß und symptomatischer Bedeutung. Die hier vereinigten Aufsätze aus dem letzten Jahrzehnt, die er unter den Überschriften „Glaube und Fortschritt“, „Glaube und Persönlichkeit“, „Glaube und Staatsmacht“ gruppiert, lassen bei aller Mannigfaltigkeit der Tendenz doch eine gegenüber den Briefen über Religion stark abgekühlte Temperatur in religiöser Beziehung erkennen: das Interesse gehört mehr und mehr der Kulturphilosophie, einer freiheitlichen Schul- und Kirchenpolitik, für die Nordamerika das Ideal ist. Aber immer wieder fesselt die Weite der historischen Perspektiven, mit denen diese Fragen durchleuchtet sind, und die Schönheit der Form. *Schm.*

E. Dennert, *Die Weltanschauung des modernen Naturforschers.* 2. Tausend. Halle, R. Mühlmann. 11. 345 S. Brosch. 7 Mk., geb. 8 Mk. — Der unermüdliche Apologet will mit dieser — mit dem Bild des Verf.s geschmückten — Schrift die Rede von „der Weltanschauung des modernen Naturforschers“ als einen großen Irrtum erweisen, indem er Haeckels wesentlich materialistischem Monismus (S. 6—112), Wallaces Verteidigung einer anthropozentrischen Weltbetrachtung (S. 113—129), Verworns Psychomonismus (S. 130—186), Romanes’ wieder erkämpften Theismus (S. 187—221), Ostwalds energetisches Weltbild (S. 222—267), H. Drieschs Vitalismus (S. 268—290) und zuhöchst — mit weitgehender Zustimmung — J. Reinkes Dominantentheorie (S. 291—331) gegenüberstellt. Das löbliche Unternehmen einer solchen Einführung in die Theorien der führenden Naturwissenschaftler wäre noch wirkungsvoller vielleicht, wenn D. die Gelehrten noch mehr zusammenhängend sich aussprechen ließe und nicht mit einer — gelegentlich etwas kleinmeisterlichen — Kritik die Darlegung ihrer Anschauung fortgesetzt unterbräche. Aber wie er gegen den naturalistischen Dogmatismus mit unerbittlicher Energie und scharfsinnigen Gründen für das Recht einer religiösen Weltbetrachtung eintritt, das ist um so verdienstlicher, je mehr er sich von Exkursen ins Theologische fernhält. *Schm.*

Bruno Wehnert, *Jesu Diesseitsreligion.* Groß-Salze, E. Strien. 11. 207 S. 4,25 Mk. — Wenn Behauptungen durch fortgesetzte Wiederholung bewiesen würden, so müßte man dem Verf. seine unglaublich breitspurig vorgetragene Entdeckung von dem „ästhetisch-idealistischen Symbolismus“ Jesu, der die

religiöse Metaphysik aufhebt, wie Kant die Philosophie, ohne weiteres glauben. Was W. sagen zu wollen scheint, ist, soweit es richtig ist, auch von den Theologen, die bei ihm sehr schlecht wegkommen, wohl erkannt, und seine warme Begeisterung für sein willkürlich modernisiertes Christusbild (dessen Gegensatz zu Drews idealistischem Monismus er wohl übertreibt) kann nicht über den Mangel an historischer Methode und geschichtlichen Kenntnissen (vgl. das, was über den Buddhismus und über das Judentum gesagt wird) hinweghelfen: mit solchen Antithesen, wie Judentum-Monismus, Christentum-Dualismus, ideal-praktisch und real-dogmatisch usw., die der Verf. unablässig häuft, lassen sich die feinen Nuancen historischer Größen nur für Dilettanten fassen. Auch sprachlich fehlt es nicht an Härten. *Schm.*

Ernst Gelderblom, *Vom Himmelreich.* Gedanken für Suchende über Religion, Christentum, Frömmigkeit. 2., durchgesehene Aufl. Riga u. Leipzig, Jonck & Poliewsky. 11. 212 S. 3 Mk. — Es wäre sehr zu bedauern, wenn diese feinen, von Lhotzky beeinflußten Gedanken des Petersburger Pfarrers über die Religion, das Christentum (es fängt an, wo die Religionen aufhören, ist die Verkündigung des Himmelreichs und des Vatergotts) und die Frömmigkeit (= Leben mit Jesu) in Deutschland unbeachtet blieben. Diese warmen Schilderungen mit ihrer edlen Diktion werden auch unter uns Suchenden das echte Evangelium lieb machen können. Der Verf. ist theologisch gut unterrichtet, wenn er wohl auch dem Buddhismus (S. 57) nicht ganz gerecht wird. *Schm.*

Julius Smend, *„Dem Volke mufs die Religion erhalten werden“*. Kaisergeburtstagsrede 1911. Straßburg, F. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel). 11. 32 S. 1,20 Mk. — Von einem Bild der Schulpolitik Friedrichs des Großen im Verhältnis zu seiner eigenen religiösen Stellung aus beleuchtet S. geistvoll und gut evangelisch die noch heute bestehenden Versuche, dem Volk durch Schulzwang „die Religion“ zu erhalten. Anmerkungen geben zu genauerem Studium Anhaltspunkte. *Schm.*

Wilhelm Ostwald, *Monistische Sonntagspredigten.* Nr. 1 bis 24. Verlag d. Deutschen Monistenbundes. Berlin. 192 S. Vierteljährlich 1,50 Mk., einzeln 20 Pf. — Der „Kirche“ gegenüber, deren „Priesterschaft“ keine größere Sünde kennt als Ungehorsam und Unglauben, bringt „die Wissenschaft“, d. h. die Naturwissenschaft (von dem „gewöhnlichen Philologenhochmut“ wird sehr verächtlich geredet, S. 127) die einzige Befreiung. Der Schlüssel des Energiegesetzes schließt alle Türen

auf. Mit fröhlichem Optimismus wissen diese geschickt geschriebenen Essays über allerlei Fragen des Lebens und der Zeitgeschichte (z. B. Tolstoi, Nietzsche, Jatho) die allein „wissenschaftliche“ Auskunft zu geben. Wenn nur das Leben und die Menschen nicht doch so sehr viel irrationaler wären, als es hier zutage tritt! Daß ein Mann von dem Rang eines Ostwald dafür so verständnislos ist, muß man bedauern. Der echten Wissenschaft leistet er mit einer so platten Popularisierung keinen Dienst; der Kirche wird sie nicht allzuviel Abbruch tun. *Schm.*

Gustav Ecke, *Unverrückbare Grenzsteine.* 5. Aufl. Berlin, M. Warneck. 11. 101 S. 2,25 Mk. — Keine prinzipiellen Erörterungen, sondern sechs aus verschiedenen Jahren stammende und an verschiedene Fälle anknüpfende kirchenpolitische Abhandlungen mit der Tendenz, die älteren Ritschlschen Theologen zur Abkehr vom religionsgeschichtlichen Radikalismus zu bewegen, mit dem sie sich durch Rade zusammenspannen lassen. Trotz der sympathischen Verständigungstendenz (die übrigens Seeberg in der „Reformation“ schon sehr unsanft abgelehnt hat) wird der Ruf wohl verhallen: die treibenden Kräfte der Entwicklung spotten der Einschränkung in Parteischemata und haben schon manchen „Grenzstein“ verrückt. Der Glaube an die Wahrheit macht uns von der Sorge um die Grenzsteine frei. *Schm.*

Max Kemmerich, *Prophezeiungen.* Alter Aberglaube oder neue Wahrheit? München, Alb. Langen. 11. 435 S. 5 Mk. — Aus einem reichlichen historischen Material (auch den Lehninschen Weissagungen und Nostradamus) will der Verf. den wissenschaftlichen Nachweis führen, daß es eine freilich nur wenigen verliehene Kraft der Prophetie, ein zeitliches Fernsehen gibt. Die Zweifel daran werden mit ziemlich harten Worten belegt, eine Erklärung der Erscheinung, zumal eine theologische, abgelehnt. Ohne dem Verf. überall folgen zu können, möchte ich doch seinem Resultat im ganzen zustimmen: die okkulten Kräfte des Seelenlebens sind unbestreitbare Tatsachen, deren Deutung die Wissenschaft (auch vielleicht die theologische einmal) beschäftigen muß, immerhin zu singulär und zu unsicher, als daß diese Beschäftigung besonders locken könnte. *Schm.*

G. Hilbert, *Der moderne Persönlichkeitskultus*; ***Simon,*** *Moderne Surrogate für das Christentum.* Beiträge zu Konservativer Politik und Weltanschauung. Heft 1 u. 2. Berlin, Hobbing. O. J. 13 u. 23 S. Je 40 Pf. — Die neue Sammlung

setzt mit zwei geschickten Polemiken gegen Nietzsche (H. 1) bzw. Haeckel, Schopenhauer und Nietzsche (H. 2) ein, denen auch solche weithin zustimmen können, die das Christentum nicht bloß bei der konservativen Partei suchen. Es fehlt auch nicht an manchen über den Parteistandpunkt hinausführenden Gedanken, so wenig die Probleme immer in der Tiefe erfaßt sind. *Schm.*

Franz Rendtorff, *Kirche*, *Landeskirche*, *Volkskirche*. Drei Vorträge. Leipzig, Hinrichs. 11. 44 S. 80 Pf. — Der Einfluß des Beichtinstituts auf die Bildung der „Kirche" wird im ersten Vortrag kräftig und interessant, doch wohl etwas zu einseitig dargestellt; im zweiten wird an der Schleswig-Holsteinschen Kirche gezeichnet, wie sich eine Landeskirche gebildet hat; im dritten die Gemeindearbeit als Mittel gefordert, um die landeskirchliche Volkskirche zu erhalten. Das sehr günstige Urteil über die Gemeinschaftsbewegung fällt auf. Die gründliche geschichtliche Orientierung gibt den Vorträgen bleibenden Wert. *Schm.*

The Hibbert Journal. A Quarterly Review of Religion, Theologie and Philosophie. 11. London, Williams and Norgate, 1910—12. 10 sh. jährlich. — Die jetzt im 10. Jahrgang stehende vornehme Zeitschrift hat in Deutschland nicht ihresgleichen. Uns fehlt immer noch das Interesse der Gebildeten für die Probleme, die diese Zeitschrift behandeln kann, und zwar in einer die ernsteste Gedankenarbeit fordernden Weise, ohne die in Deutschland immer mehr um sich greifende Unsitte, lauter Artikel von 3—6 Seiten zu bieten. In England herrscht nicht die Kluft zwischen Theologie und den andern Wissenschaften. Wir begegnen in Jahrgang 9—10 u. a. Staatsmännern wie Balfour, Physikern wie O. Lodge, Philosophen wie Henri Bergson. Ich nenne noch P. Sabatier, A. Loisy, A. Harnack. Biblische, kirchengeschichtliche, philosophische Fragen, vor allem die religiösen Kulturfragen, auch soziale und politische Fragen werden in großzügiger Weise in den vierteljährlichen Heften von 200—300 Seiten behandelt. *We.*

R. Seeberg, *Nähe und Allgegenwart Gottes*. (Bibl. Zeit- und Streitfragen VII, 1.) Gr.-Lichterfelde, Runge. 11. 45 S. — Die „Allgegenwart" Gottes bedeutet seine Immanenz im allgemeinen Weltprozeß. Von ihr ist scharf zu unterscheiden die im persönlichen Leben des Frommen sich offenbarende „Nähe" Gottes, die durchaus nicht überall in gleicher Weise vorhanden ist. Gottesferne bedeutet die Offenbarung seines Zorns. Von diesen Gedanken leitet S. zu seiner Trinitätslehre

hin, erreicht jedoch m. E. von seinem Ausgangspunkt aus nur eine zweifache Offenbarung. *W.*

G. Traub, *Konfirmationsnot und apostolisches Glaubensbekenntnis.* Berlin-Schöneberg. 11. 50 S. 0,50 Mk. — Die „Not“ liegt 1. in dem Schein eines freiwilligen Bekenntnisses und Gelübdes, das doch durch den Zwang der Sitte gefordert ist. Tr. will durch eine Entlassungsfeier helfen. 2. Zuerst aber muß in Preußen die Verpflichtung auf das Apostolikum fallen. Tr. bietet einige Ersatzformeln dar. *We.*

25. Deutscher Protestantentag Berlin-Schöneberg. Protest. Schriftenvertrieb. 11. 187 S. 1,50 Mk. — Drei Vorträge: 1. Religion und Kultur. Kirmß stellt die positive Bedeutung der Religion als kulturbildenden Faktors voran, entsprechend der älteren Parole: Versöhnung von Christentum und Kultur. Bousset geht von der verschiedenen Zweckbeziehung beider Größen aus und betont die kulturkritische Kraft der Religion. Wie Baumgarten richtig bemerkt, herrscht eine verschiedene Stimmung in den Reden der Alten und der Jungen. Im Endziel aber sind beide einig. Die folgenden zwei Themata klingen nach von den Kämpfen um Jatho. 2. „Christliche Freiheit in Glauben und Lehre auf dem Grunde des Evangeliums.“ Die Redner G. Krüger und Frederking halten beide die staatsbürgerliche schrankenlose Glaubensfreiheit und die nicht schrankenlose Lehrfreiheit in der evangelischen Kirche auseinander. Kr. wies die verschiedene Haltung des Oberkirchenrats 1892 und 1911 nach. Fr. findet das einigende Moment in der Idee der Gottmenschheit. Die Debatte (Hollmann, Baumgarten, Weinel, Brückner, Max Fischer) drehte sich um das Verhältnis von Idee und Persönlichkeit und von begrifflicher Formulierung und unmittelbarem Erleben. 3. Der dritte Vortrag „Wie kann die Landeskirche Volkskirche werden?“ einigte die Redner Pfannkuche und G. Traub in den Forderungen der Zurückziehung des Staats aus den Lehrkämpfen der evangelischen Kirche. Der Staat soll die Oberhoheit behalten; im Innern aber soll Mannigfaltigkeit der christlichen Überzeugungen herrschen, wie sie in der Schweiz unangefochten besteht. Die Unpopularität der Konsistorien kam deutlich zum Ausdruck. *We.*

Kurt Kesseler, *R. Euckens Werk.* Bunzlau, Kreuschmer. 11. 135 S. 2,50 Mk. — Ein Leitfaden durch die nicht immer leicht zu lesenden Schriften von Eucken wird vielen willkommen sein, die eine Übersicht über sein Werk gewinnen wollen. Diesen Dienst leistet K.s Schrift in zweckentsprechender Weise.

Er stellt 1. dar, wie E. die verschiedenen möglichen Lebensauffassungen gruppiert; 2. das religiöse Problem; 3. das Kulturproblem; 4. das Antinomien- oder Weltproblem; es wird gezeigt, wie das Griechentum, das alte Christentum und die Neuzeit die Widersprüche des Daseins zu lösen suchen; 5. das Problem der Methode. *We.*

***Theodor Kaftan**, Ernst Tröltsch.* Eine kritische Zeitstudie. Schleswig, Bergas. 12. 85 S. 1,50 Mk. — Die sorgfältige Darstellung der Theologie Tröltschs, die allerdings seine neueste große Arbeit „Soziallehren" nicht mehr in der letzten Gestalt verwerten konnte, wird vielen dankenswert sein. Die Kritik an seinem „Antisupranaturalismus" macht, auch wenn in ihrem Ton das Kirchenregimentliche manchmal weniger angenehm durchschlägt, Beachtenswertes geltend und bemüht sich, durchweg sachlich zu bleiben. *Schm.*

***Gustav Beisswänger.** Wir Christen von heute.* Stuttgart, J. Engelhorns Nachf. 11. 229 S. Geb. 3,50 Mk. — In zwangloser Folge von längeren und kürzeren Aufsätzen spricht sich B. über Fragen des christlichen und religiösen Lebens aus und sucht sie mit freiem Blick für alles Wahre und Gute in der Welt so zu beantworten, dass doch die wesentlichen Grundlagen des Christentums als probehaltig erwiesen werden. Die frische, moderne Sprache des Verf.s kann wohl das Ohr des Gebildeten gewinnen, und die ganze Weise der Behandlung der grossen Probleme ist für Fernerstehende außerordentlich geeignet. *Schm.*

***W. Boyd Carpenter**, Er lebt!* Christi Bedeutung für die Gegenwart. Aus dem Englischen. Mit Geleitwort von D. Dryander. Berlin, E. Mittler & Sohn. 12. 165 S. 2,50 Mk. — Die sechs Vorträge des englischen Bischofs, die in unserm Kaiserhause besonders geschätzt werden, predigen ein durch und durch ethisch orientiertes Christentum — Christus als „Vorbild menschlicher Frömmigkeit", als „Prediger großer Lebensgrundsätze", als „Lebensgesetz der Seele", als „inneres Erlebnis", als „Offenbarung Gottes" — mit jenem tatfreudigen Optimismus (das Christentum ist etwas „Lohnendes") und jenem Mangel an Verständnis für historische Kritik, der für die englische Theologie charakteristisch ist, aber auch mit einer Wärme, die immer wieder wohltut. Die Anmerkungen des Übersetzers drängen sich etwas allzu reichlich auf. *Schm.*

***Rudolf Ehlers**, Lebensbild eines evangelischen Theologen aus seinen Briefen.* Mit 4 Bildern. Frankfurt (M.), Diesterweg. 12. 189 S. 2 Mk., geb. 3 Mk. — Diese knappen Auszüge

aus Briefen des bedeutenden Theologen, der nie die Schule R. Rothes verleugnet hat, sind über den Kreis seiner persönlichen Verehrer hinaus ebensowohl für die kirchliche Zeitgeschichte interessant, an der E. mit klarem Urteil mitgewirkt hat, wie durch die tiefchristliche Lebensweisheit und die große Gabe des Tröstens, die ihrem Verf. eignet, wertvoll: in weiten Partien ein geradezu erbauliches Buch, das für die religiöse Kraft freien Christentums zeugt. *Schm.*

Günther Jacoby, *Herder als Faust.* Leipzig, F. Meiner. 11. 7 Mk. — Der Verfasser sagt in der dem Buche beigegebenen Selbstanzeige, vor die Wahl gestellt, entweder eine dichterische Ausplünderung Herders durch Goethe oder eine absichtliche Verherrlichung seines Geistes annehmen zu müssen, indem dieser jenen in der Gestalt des Faust selbst habe darstellen wollen, habe er sich für das letztere entschieden. Dagegen spricht aber das Fehlen jeder erklärenden Äußerung Goethes selbst in diesem Sinne. Goethe sinkt deshalb nicht in unseren Augen von seiner Höhe herunter. Er hat die Bewußtseinselemente, die in Herders Geist vielfach als unvermittelte Stimmungen lebendig waren, zu einer einheitlichen Lebensanschauung verbunden, um die Rätselfragen des Lebens, die Herders im Grunde wissenschaftlich gerichteter Geist nicht lösen konnte, das künstlerische Band geschlungen. *G.*

Kirchengeschichte.

Otto Bardenhewer, *Patrologie.* 3., großenteils neu bearbeitete Aufl. Freiburg, Herder. 10. XI, 587 S. 8,50 Mk. — Die neue Auflage des bewährten Handbuches ist namentlich für das IV. Jahrhundert völlig umgearbeitet, die neuere Litteratur allenthalben nachgetragen und in der Darstellung berücksichtigt worden. Trotzdem ist der Umfang nicht unerheblich verringert worden: und obwohl dies ein Lob für die Selbstbeschränkung des Vf. erheischt, soll doch das Bedauern über den Wegfall mancher Erörterung und mancher bibliographischen Notiz nicht unterdrückt werden. Wäre der Umfang der alte geblieben und dafür an Stelle des Gestrichenen und der dogmenhistorischen Paragraphen mehr substantielle Mitteilung über die litterarischen und bibliographischen Probleme getreten, so wäre ein größerer Fortschritt erzielt worden. In Summa ist das Buch aber auch in der neuen Gestalt als brauchbares Repertorium durchaus zu empfehlen. Wissen möchte ich übrigens gerne, warum B. ebenso wie Rauschen meine „Kleinen Texte" ignoriert: daß ein Mann, dessen χάρισμα gerade biblio-

graphische Sauberkeit ist, sie nicht kennen sollte, ist doch wohl ausgeschlossen. *Li.*

C. F. G. Heinrici, *Die Eigenart des Christentums.* Leipzig, Hinrichs. 11. 0,60 Mk. — „Es ist eine Menschheitsreligion. Es erkennt in den an sich so unscheinbaren geschichtlichen Tatsachen des Wirkens und Leidens Jesu die Kundgebung des Heilswillens Gottes zur Erlösung, das will sagen zur Befreiung vom Schuldgefühl, zur Darbietung der Gotteskindschaft. Es rüstet seine Bekenner aus mit unverwüstlicher, herzbeglückender Lebenskraft und Lebenswahrheit, die sie von allem Aberglauben und aller Menschenfurcht frei macht. Es erfüllt sie mit Dankbarkeit gegen den himmlischen Vater, den sie ehren durch Berufstreue und durch Nächstenliebe.“ *G. L.*

A. Ehrhard, *Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin* = Rektoratsrede 1911. Straßburg, Heitz. 11. 52 S. 1,20 Mk. — Ein populärer Überblick. Was den Fachmann am meisten interessieren wird, ist Ehrhards Stellungnahme an kontroversen Punkten. Ich hebe heraus die Erörterungen über die juristischen Grundlagen der Christenprozesse (sie waren nach E. [S. 18] „keine Strafprozesse im eigentlichen Sinne des Wortes; sie stellen auch nicht ein gewöhnliches Koerzitionsverfahren dar. Sie bildeten vielmehr eine Eigenart für sich“), ferner das Urteil über die Geistesarbeit der Apologeten. Will man ein Schlagwort brauchen, „so darf dieses nicht lauten: Hellenisierung des Christentums, sondern vielmehr umgekehrt: Christianisierung des Hellenismus“ (S. 22/23). *G. L.*

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Kempten, J. Köselsche Buchhandlung. 1911. Subskriptionspreis beim Bezug des ganzen Werkes geh. 160 Mk., geb. 210 Mk. — Die Köselsche Verlagsbuchhandlung hat sich entschlossen, die bekannte und vielbenutzte Kemptener Bibliothek der Kirchenväter in neuer Auflage erscheinen zu lassen und Bardenhewer, Schermann und Weyman für die Leitung des Unternehmens gewonnen. Es sind 60 Bände in Aussicht genommen, und jedes Jahr soll deren zehn bringen. Als erster Band ist die Übersetzung der ersten acht Bücher von Augustins Gottesstaat herausgekommen. Er empfiehlt das Unternehmen nicht so, wie man es wünschen würde. Denn weder die Übersetzung A. Schröders noch die ihr vorangeschobene allgemeine Einleitung in Augustin durch Espenberger sind in allem einwandfrei. Ich ziehe die Übersetzung der alten Auflage nicht selten der Schröders vor; nicht nur Augustins Stilistik kommt bei Schröder zu kurz. Es ist zu hoffen, daß die folgen-

den Bände vollkommener werden. Was sie bringen werden, zeigt der Prospekt und deutet das Vorwort Bardenhewers kurz an; „die Auswahl des Materials soll einer durchgreifenden Revision unterzogen, manche entbehrlich erscheinende Schriften ausgeschaltet, andere, zum Teil auch erst in den letzten Jahrzehnten neu entdeckte Schriften eingefügt, die syrischen Kirchenväter in umfassenderem Maße herangezogen, aus der altarmenischen Literatur, welche in der früheren Auflage keine Berücksichtigung gefunden, wenigstens einige der schönsten Perlen aufgenommeu werden". Ob die Revision der Auswahl nicht noch etwas gründlicher hätte vollzogen werden können? Wir sollen von Augustin erhalten den Gottesstaat, die Bekenntnisse, die Vorträge über das Evangelium des Johannes, pädagogisch-praktische Schriften, ausgewählte Briefe. Da fehlt Charakteristischstes und Interessantestes. Bei Athanasius ist es nicht anders; die Rede gegen die Heiden, die Rede über die Menschwerdung des Wortes, die vier Reden gegen die Arianer, das Leben des hl. Antonius, das Leben des hl. Pachomius, die Briefe an Serapion und Epictet geben wirklich kein volles Bild des großen Mannes; eine andere Auswahl würde seine Person plastischer heraustreten lassen. Die trotz allem doch halberbauliche Tendenz der Bibliothek der Kirchenväter zerstört hier wie gewöhnlich die Kraft und Eigenart der historischen Erscheinungen. *G. L.*

H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig, Quelle & Meyer. 11. Geh. 16 Mk., geb. 17 Mk. — Das Charakteristische der vorliegenden Geschichte der altchristlichen Literatur ist ihre Disposition; sie ist nach dem Prinzip der Scheidung der verschiedenen Literaturformen gemacht, d. h. Jordan teilt nach einer kurzen Einleitung und einem nicht viel längeren Abschnitt über „die die Entwicklung der altchristlichen Literatur beeinflussenden Elemente" in Prosa und Poesie und behandelt nun unter Prosa der Reihe nach „Erzählungen und Geschichtsbücher", „Briefe", „Apokalypsen", „Reden und Predigten", „die Apologie", den „Dialog", „die Streitschrift" usw. Ich kann nicht finden, daß diese Disposition glücklich ist. Denn so selbstverständlich eine Literaturgeschichte eine Geschichte der Literaturformen sein muß, so wenig darf diese Erkenntnis schematisch durchgeführt werden. Die Geschichte kennt die Form nicht losgelöst von der Person, und es ist unerträglich, wenn man großer wie kleiner Schriftsteller literarisches Erbe durch die verschiedensten Kapitel zerstreut findet und daher keinen Eindruck von den Personen erhält, die durch ihre Person

die Formen weitergebildet haben. Überdies läßt Jordans Darstellung auch sonst zu wünschen: von den Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret sagt er z. B.: „Von dem Standpunkte der Großkirche aus schilderte Sokrates die Zeit von 305—439, in einem auf viele Quellen zurückgehenden, aber doch stark kritiklosen Werke; sein Kollege Sozomenus suchte ihn in einer neunbändigen Kirchengeschichte zu ergänzen, indem er die Jahre 324—425 schilderte, nachdem er bereits früher in zwei Büchern den von Eus. geschilderten Zeitraum in Kürze dargestellt hatte. Sehr viel weniger inhaltlich als formal in der Art der interessanten, ansprechenden Darstellung steht verhältnismäßig hoch die den gleichen Zeitraum behandelnde fünfbändige Kirchengeschichte des Theodoret von Cyrus.“ Da ist ungefähr alles für eine Geschichte der Literaturform Wichtige ungesagt geblieben; denn für Sozomenos ist in dieser Beziehung charakteristisch, daß er mit wenigen bestimmt begründeten Ausnahmen im Gegensatz zu Sokrates und aus stilistischen Gründen Urkunden nicht im Wortlaut, sondern nur im Referat mitteilt, und für Theodoret ist die Verwendung des Klauselgesetzes das stilistisch Wesentliche. Ebenso wie in diesem Falle kommt auch sonst leider nicht ganz selten Jordans Darstellung nicht wesentlich über eine Aufzählung derer heraus, die in einer Literaturform geschrieben haben. *G. L.*

C. Callewaert, *La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions.* RHE. 11. — Auf den Aufsatz muß um so mehr hingewiesen werden, als er eine bequeme Bibliographie der in den letzten Jahren so viel verhandelten Frage bietet: Afin de rendre notre travail plus utile et le contrôle de nos assertions plus aisé, nous avons ajouté en note les ouvrages que nous avons consultés au cours de nos études. L'ensemble donnera, croyons-nous, une bibliographie relativement complête de la question. *G. L.*

J. Ernst, *Cyprian und das Papsttum.* Kath. 11. — Der durch eine Reihe von Heften hingehende Aufsatz bringt eine ausführliche Kritik der bekannten Abhandlung von H. Koch. Er ist noch nicht abgeschlossen. *G. L.*

P. Batiffol, *Les présents de Saint Cyrille à la cour de Constantinople.* BaL. 11, 247 ff. — Die hochinteressante Liste der Geschenke, die Cyrill 431 gebraucht hat, um sich auf dem alexandrinischen Stuhl zu halten, verdiente es wohl, noch einmal ans Licht gezogen zu werden. Batiffol publiziert sie von neuem auf Grund von Photographien, kommentiert sie und stellt sie in ihren historischen Zusammenhang. *G. L.*

***A. Struckmann**, Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien.* Paderborn, Schöningh. 10. 170 S. 5 Mk. — Nach einer kurzen Einleitung, die besonders über „die Lehre der Alexandriner des 4. Jahrhunderts über die hl. Eucharistie“ handelt, stellt Struckmann zunächst, Cyrills Schriften Kapitel für Kapitel durchgehend, die Äußerungen des Cyrill über die Eucharistie in extenso zusammen. Erst dann stellt er die Eucharistielehre des Cyrill systematisch dar. Das Verfahren ist weitläufig, hat aber den Vorzug, daß der Leser den Verfasser in bequemer Weise kontrollieren und die Zeugnissammlung auch als solche benutzen kann. Struckmann kündigt an, daß wie diese Studie der älteren über „die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit“ gefolgt ist, so ihr auch noch weitere über die Eucharistielehre der Väter folgen sollen. *G. L.*

***H. Leclercq**, Prière à la Vierge Marie sur un Ostrakon de Louqsor.* BaL. 12, 3 ff. — Das Ostrakon, das der Titel des Aufsatzes nennt, ist für Leclercq nur der Ausgangspunkt einer Untersuchung; diese selbst reicht viel weiter; es handelt sich um die Entstehung und Geschichte des Ave Maria. *G. L.*

***F. Bünger**, Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 11. 151 S. 4 Mk. — Bünger unterscheidet vier Phasen der kirchlichen Neujahrsfeier (den Bußtag als Gegensatz gegen die heidnische Kalendenfeier, das Beschneidungsfest, die Marienfeier, das Narrenfest und die eigentliche Neujahrsfeier) und verfolgt all dieser Phasen Entstehung und Ausprägung in Predigt, Liturgie und Dichtung. Er schreibt nicht breit und doch flott und entlastet durch reiches wissenschaftliches Material bringende Anmerkungen den Text so, daß auch der Laie ihn verstehen kann. *G. L.*

***Th. Deimel**, Christliche Römerfunde in Carnuntum.* 8. Heft der Studien und Mitteilungen aus d. kirchengesch. Seminar der theologischen Fakultät in Wien. Wien, Mayer & Co. 11. 60 S. 1,20 Mk. — Die Kenntnisse des Verf. auf dem Gebiet der christlichen Archäologie gehen nicht weit. So weit es sich nicht speziell um Carnuntum handelt, bestreitet er sie fast ganz aus Kraus' Enzyklopädie. Sie ist das kanonische Buch. Der Verf. schreibt S. 38: „Die christliche Archäologie unterscheidet neun Klassen christlicher Grabschriften“; faktisch tut es Kraus' Enzyklopädie. An ihren Urteilen wird alles gemessen; die „kritische Untersuchung der Funde“ von Carnuntum erfolgt fast ausschließlich, indem die in Frage kommenden Abschnitte aus ihr zitiert und ausgeschrieben werden. Es ist köstlich, wie der Verf.

dieses Verfahren rechtfertigt; er schreibt: „Da sich der Verfasser der prinzipiellen Bedeutung seiner Untersuchungen bewußt war, so war es ihm klar, daß nicht subjektives Ermessen und Empfinden, sondern einzig und allein die Lehrsätze der Archäologie die wissenschaftlichen Kriterien der Untersuchung abgeben durften. Dementsprechend war der Verf. mit seinem eigenen Urteile sehr zurückhaltend und ließ, wo es nur ging, bewährte Autoren sprechen." Auch sonst erlebt man Überraschendes: die Sigel CIL löst der Verf. S. 1 in Codex inscr. lat. auf; Alexander Conze und Otto Hirschfeld werden S. 6 noch immer als Wiener Universitätsprofessoren vorgestellt. *G. L.*

J. Schmidt, *Die Erzbischöfe von Mainz und ihr Verhältnis zum apostolischen Stuhl.* Kath. 1911. — Der umfangreiche Aufsatz läuft durch den ganzen Jahrgang durch und ist auch bei dessen Abschluß noch nicht vollendet. *G. L.*

B. Altauer, *Venturino von Bergamo O. Pr. 1304—1346.* Eine Biographie. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Dominikanerordens im 14. Jahrh. (Kirchengeschichtl. Abhandl. Herausg. von Dr. M. Sdralek. IX, 2). Breslau, G. P. Aderholz. 11. — Erst seit Clementis Publikationen speziell auch von Aktenstücken (1898 ff.) einigermaßen faßbar, in Deutschland aber, wie Altauers Vorwort betont, bis zur Stunde fast unbekannt, hat Venturino von Bergamo durch Altauer jetzt auch eine deutsche Biographie erhalten. Sie zerfällt in zwei Teile, einen quellenkritischen und einen eigentlich biographischen, und bemüht sich, Venturino nicht nur in seinem äußeren Leben, sondern auch in seiner persönlichen Art zu erfassen und neben seinem Leben auch das zeitgeschichtliche Milieu zu schildern. Wir sollen „zugleich einen Beitrag zu der bis jetzt noch so wenig erforschten Geschichte des Dominikanerordens speziell im 14. Jahrhundert" erhalten. In der Schätzung Venturinos nimmt Altauer eine vermittelnde Stellung ein; er weist sowohl Clementi, der in Venturino einen „Savonarola des 14. Jahrhunderts" gesehen hat, als Mazzi, der über Venturinos Tätigkeit und seinen Charakter zu ungünstig geurteilt habe, zurück. Der erste Teil der Arbeit ist als Breslauer theologische Dissertation erschienen. *G. L.*

P. L. Schmidt, *Der heilige Ivo, Bischof von Chartres.* 7. Heft der Studien und Mitteilungen aus d. kirchengesch. Seminar der theologischen Fakultät in Wien. Wien, Mayer & Co. 11. 129 S. 2 Mk. — Ivo von Chartres Leben führt in die Zeit des Investiturstreites und das Frankreich Philipps I., hat also auch weitergehendes Interesse. Sein neuer Biograph ist katholisch, und das

Kolorit der vorliegenden Darstellung ist stark katholisch. Aber es fehlt in ihr nicht an reichen Quellennachweisen. Sie ermöglichen eine Kontrolle und lassen das Buch also doch nützlich und bequem erscheinen. *G. L.*

J. May, *Die heilige Hildegard.* Kempten, Köselsche Buchhandlung. 11. 564 S. — Ein Buch der Art, wie es eben nur heute geschrieben werden kann. Die hl. Hildegard soll darin „gleichsam eine Art Auferstehung feiern. Ihre hehre Erscheinung soll dem deutschen Volke, besonders den Bewohnern des schönen Rheinlandes, wieder plastisch vor Augen treten". Die Ergebnisse der Wissenschaft sollen „weiteren Kreisen zugänglich" gemacht werden. Trotzdem will das Buch auch wissenschaftlich Förderung bringen; die Ergebnisse der neusten Forschungen sollen auch „vertieft" werden. Es endet dementsprechend mit dem Abdruck lateinischer Urkunden, bringt in den Anmerkungen fortwährend wissenschaftliche Belege und handelt sogar im Texte über die handschriftliche Überlieferung der Schriften Hildegards. Entsprechend dankt das Vorwort soundsoviel Gelehrten; neben Katholiken wird dabei auch A. Hauck genannt. Auch der Gelehrte wird Mays Biographie also zu Rate ziehen müssen. *G. L.*

H. Jordan, *Ein Dialog über die Reformation der Kirche aus dem Jahre 1404.* NkZ. 11. 653 ff. 738 ff. — Der nicht ungedruckte, aber doch nicht eigentlich publizierte Dialog bietet nach Jordan 1. „eine der ergreifendsten zeitgenössischen Schilderungen des Zustandes der römischen Kirche, speziell der römischen Kurie in den Zeiten des Papstes Bonifaz IX., der 1389 bis zum 1. Oktober 1404 die dreifache Krone trug"; wir tun in ihm 2. einen sehr tiefen Blick in Hoffnung und Stimmung der Freunde einer gründlichen Reform der Kirche durch ein allgemeines Konzil", und wir erhalten mit ihm 3. „einen wichtigen Beitrag" zur Geschichte des Dialogs im Mittelalter. Jordan wünscht, „daß uns das Werk in schöner Ausgabe zugänglich gemacht werde". *G. L.*

Deutsche Mystiker. I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von ***W. Oehl.*** Kempten, Kösel. 10. 203 S. 1 Mk. — Das Bändchen basiert auf Bihlmeyers kritischer Ausgabe der Deutschen Schriften Seuses und bietet nach kurzer Orientierung über Seuses Leben und Seuses Schriften und einer knappen Würdigung von „Seuses Persönlichkeit als Mystiker" eine ins Neuhochdeutsche übertragene Auswahl aus der Lebensbeschreibung, dem Büchlein der ewigen Weisheit und dem Brief büchlein. Der Freund deutscher Mystik wird an ihm seine Freude haben. *G. L.*

U. Schmidt, *P. Stephan Fridolin, ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters* (Veröffentlichungen a. d. kirchenhist. Seminar München. III, 11). München, Leutnersche Buchhandl. 11. 166 S. 3,80 Mk. — Von Nikolaus Paulus, der selbst schon Stephan Fridolin in den hist.-polit. Blättern 1894 und 1897 gewürdigt hatte, auf diesen hingewiesen, hat Schmidt um so mehr von neuem über ihn handeln wollen, als es ihm gelang, „den schon lange gesuchten umfangreichen Kodex mit den handschriftlichen Predigten Stephan Fridolins in der kgl. Staatsbibliothek zu Berlin ausfindig zu machen". Sein Buch zerfällt in drei Abschnitte: Stephan Fridolin als Prediger, als asketischer Schriftsteller, als Humanist. Der erste von ihnen ist auf der Berliner Hs. basiert, für die weiteren sind eine Münchener und eine Nürnberger Hs. und alte Münchener Drucke grundlegend; das Material, mit dem Schmidt arbeitet, ist also teils ungedruckt, teils nicht jedermann ohne weiteres zugänglich. Allein schon deshalb verdient die Abhandlung Beachtung und wird besonders wer die Hauptstätte der Wirksamkeit Stephan Fridolins, das Nürnberg der Reformationszeit, kennen lernen will, zu ihr greifen müssen. *G. L.*

M. Koeniger, *Drei „elende" Heilige.* Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München III, 12. München, Leutnersche Buchhandlung. 11. 40 S. 0,90 Mk. — Die Studie dient der Kritik der Abhandlung Vollmers in den Sitz.Ber. der Münchener Akad. phil.-histor. Kl. 1910, Abhdlg. 14, die den Kult der drei „elenden" Heiligen von Etting bei Ingolstadt Archus, Herennus und Guardanus für erst im 15. und 16. Jahrh. aufgekommen hielt und ihre Namen aus Mißdeutung eines Grabsteines eines Herennius Secundus entstanden dachte. Koeniger zeigt zum guten Teil an der Hand einer 1861 im Eichstätter Pastoralblatt erschienenen Artikelserie und auf Grund ihres reichen Materials die Unmöglichkeit dieser Annahmen. Der Kult der Heiligen ist älter, und ihre alten Namen sind S. Arch, S. Haindrit, S. Gardan. Der Grabstein des Herennius Secundus ist in ihrer Geschichte nur von sekundärer Bedeutung; er hat nur eine Umbildung des Namens Haindrit bedingt. *G. L.*

H. Grisar, *Luther.* I. Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530. 2., unveränderte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. 11. 656 S. 12 Mk. — Man muß Grisar, worauf er im Vorwort Wert legt, zugestehen, daß er „Herausforderungen" und „Beleidigungen" der Protestanten vermeidet. Aber das läßt sich darum doch nicht verkennen, daß es ihm an einem kongenialen

Verständnis Luthers und speziell seiner Frömmigkeit fehlt, auch an dem, das man immer noch auch von dem überzeugten und seiner Überzeugung Ausdruck gebenden katholischen Historiker wenigstens erhofft. Überdies trägt sein Buch für eine Geschichtsdarstellung stark atomistischen Charakter; das künstlerische Element, die Harmonie, die Akzentuierung des Bedeutsamen und Nicht-Bedeutsamen, die Erfassung der Geschichte als eines Organismus und nicht einer Sammlung zufälliger Tatsachen fehlt dem Buche mindestens zeitweilig augenscheinlich. Es wird dementsprechend auch mehr im einzelnen wie als ganzes auf die Forschung befruchtend wirken. Aber hier ist von Grisar natürlich auch zu lernen. Die katholische Mitarbeit an den Problemen der Lutherforschung ist eben, auch wenn man sie in manchem anders wünschen würde, von großem Wert, man darf vielleicht sagen unentbehrlich. Erst durch beider Konfessionen Arbeit wird das historische Bild Luthers sich klären. Inzwischen ist auch der II. Band erschienen: Auf der Höhe des Lebens. 820 S. 14,40 Mk. *G. L.*

Steinlein, *Kritische Bemerkungen zur neuesten katholischen Lutherbiographie* (Grisar, I). NkZ. 11, 391 ff. — Der umfangreiche und sachkundige Aufsatz will zeigen, daß Grisar „verschiedentlich durch unrichtige irreführende Gruppierung und Beleuchtung der Tatsachen, ja durch direkte Umbildung derselben das Bild Luthers verzeichnet". Er behandelt dabei besonders Grisars Darstellung des Ablaßhandels und der Polemik Luthers in den Anfängen der Reformation, die Wartburgzeit und den Aufenthalt auf der Koburg. *G. L.*

O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)*. Tübingen, J. C. B. Mohr. 11. 3 Mk. — Ein hübsches Heftchen, das seinen Zweck voll erfüllt und gerade jetzt sicher vielen willkommen sein wird. Es bietet viel Material (326 Quellenstücke) in übersichtlicher und der Untersuchung in nichts vorgreifender Anordnung, zunächst die Quellen zweiter und dritter Ordnung, dann die erster in chronologischer Folge. Den einzelnen Stücken sind kurze Überschriften vorangesetzt. Sie sind mit Recht und mit Absicht „möglichst allgemein gehalten. Sie dienen lediglich der Übersichtlichkeit". *G. L.*

R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*. 10. Stück der Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. Berlin, Trowitzsch. 11. 110 S. 4,40 Mk. — Im Gegensatz zu denen, die früher über Luthers Stellung zu den Juden gehandelt, hat Lewin die sämtlichen Schriften Luthers einer genauen Durchsicht unter-

zogen und für sein Thema ausgeschöpft. Er legt dar, wie Luthers Verhältnis zu den Juden sich gewandelt hat, und auf eine Periode der Gleichgültigkeit zunächst die Zeit der Schrift, „daß Jesus Christus ein geborener Jude sei" (1523) gefolgt ist. Luther glaubte, daß die Juden sich für sein Evangelium würden gewinnen lassen, und interessierte sich für sie freundlich als für ein Missionsobjekt; der Besuch, den ihm zwei Juden 1521 in Worms gemacht haben, scheint vor allem diese Hoffnungen ausgelöst zu haben. Aber die Hoffnungen wurden enttäuscht; persönliche Erlebnisse kamen hinzu; Luther lernte um. Die Stimmung gegen die Juden wurde ausgesprochen feindlich; 1543 erschienen die zornigen Pamphlete von den Juden und ihren Lügen und vom Schem Hamphoras. Noch unmittelbar vor seinem Tode hat Luther den Kampf gegen die Juden geführt. Die 1543 durch kurfürstliches Edikt organisierte Judenverfolgung hat erst seit seinem Tode geendet; gegen die Eislebener Juden hat er noch am 14. Februar 1546 von der Kanzel aus gehetzt; am 18. Februar starb er, und die Eislebener Judengemeinde blieb unbehelligt. *G. L.*

Risch, *Welche Aufgabe stellt die Lutherbibel der wissenschaftlichen Forschung?* NkZ. 11, 59 ff., 116 ff., 189 ff. — „Die erste Aufgabe für die Erforschung der Lutherbibel ist die, daß wir einen klaren Einblick in das vorliegende urkundliche Quellenmaterial gewinnen und es wissenschaftlich ausbeuten .... Dies gelingt nur dann, wenn wir alle Verbindungsfäden nach rückwärts ... und vorwärts ... ziehen" (S. 65). Der Verfasser will zur Mitarbeit anregen, und um ihr die Wege zu ebnen, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, auch die vorhandene Literatur verzeichnen. Er will nichts Neues bringen, sondern den Stand der Frage übersichtlich vorführen. *G. L.*

E. Körner, *Zur Liturgik der Reformatoren.* NkZ. 11, 761 ff. — Im Mittelpunkt des Aufsatzes steht Luthers Schüler Erasmus Alber und seine Liturgik. *G. L.*

Fischer, *Zum Schicksal Lutherischer Gedanken im 16. Jahrhundert.* NkZ. 11, 719 ff., 745 ff. — Der Verfasser will zeigen, „daß, was die Anschauung vom Glauben und der Prädestination im 16. Jahrhundert angeht, eine gewisse Konstanz beobachtet werden kann. An diesen beiden Begriffen war es jedenfalls nicht das Schicksal der lutherischen Gedanken gewesen, entscheidende Verwandlungen über sich ergehen lassen zu müssen." *G. L.*

E. Heidrich, *Dürer und die Reformation.* Leipzig, Klinkhardt & Biermann. 09. — Eine feine Studie, die Dürers Stellung

in der religiösen Bewegung Nürnbergs sowohl zu den Schwärmern als zu den Lutherischen darstellt. Besonders ausführlich werden die Apostelbilder und ihre Unterschriften besprochen; sie sind, wie Heidrich zeigt, nicht gegen die Papisten, sondern gegen die Schwärmer und Denk gerichtet; der in den Verdacht der Sympathie mit ihnen gekommene Dürer nimmt gegen sie Stellung. Die ganze Abhandlung ist ein wertvoller Beitrag zur Reformationsgeschichte Nürnbergs. *G. L.*

Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität **Basel.** Hrsgeg. von Rektor und Regenz. Basel, Helbing und Liechtenhahn. 10. 553 S. 12 Mk. — Inhaltsübersicht: Heusler, Aus der Baseler Rechtspflege durch fünf Jahrhunderte; Nägler, Die Geltung der Carolina in Basel; Vischer, Die Lehrstühle und der Unterricht an der theologischen Fakultät Basels seit der Reformation; Schmidt, De-Wette-Overbecks Werk zur Apostelgeschichte und dessen jüngste Bestreitung; Nef, Die Musik an der Universität Basel; Joel, Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph; Thommen, Die Rektoren der Universität Basel von 1460—1910. — Für Theologen sind die Arbeiten von Vischer, Schmidt und etwa noch Joel von besonderem Interesse. Über Schmidt habe ich ZfwTh. 53 S. 378 bereits referiert. Vischer zeigt die Entwicklung der Baseler Fakultät von bescheidenen Anfängen bis zur Gegenwart, wobei er vor allem der Begründung und Besetzung der einzelnen Lehrstühle nachgeht. Solche Lokalgeschichten sind durchaus lesenswert, weil sie in angenehmer Weise in die Geschichte der theologischen Wissenschaft einführen, eine sehr wichtige, aber leider von der Mehrheit der Theologen wenig beachtete Disziplin. Joel bietet dem, der sich durch seine Darstellung durcharbeitet, wertvolle Einsichten in die Genesis des Kulturhistorikers Burckhardt und gibt den Nachweis, wie zeitgeschichtliche und lokalgeschichtliche Einflüsse die Lebensanschauung und Geschichtsbetrachtung des Verfassers der griechischen Kulturgeschichte bestimmt haben. — Über die Gesamtgeschichte der Universität Basel belehrt die lichtvolle „Festrede bei der Jubiläumsfeier", die der Rektor Vischer gehalten hat (ebenda 1910). *Wi.*

Festschrift der Universität **Zürich** *zur 350jährigen Jubelfeier der Universität* **Genf.** Zürich, Art. Inst. Orell Füßli. 09. 92 S. 3 Mk. — Die Festschrift enthält zwei Aufsätze. Der erste von **G. von Schulthess-Rechberg,** *Der Kardinal Jacopo Sadoleto*, Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus, schildert zunächst das Leben Sadoletos und handelt sodann von Sadoleto als Schriftsteller und Denker, sowohl seine Philo-

sophie als seine Theologie würdigend; der zweite von ***A. Ruegg*** stellt *die Beziehungen Calvins zu Heinrich Bullinger* und der von ihm geleiteten Zürcherischen Kirche dar. *G. L.*

N. Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*. Freiburg i. B., Herder. 11. 374 S. 5,40 Mk. (geb. 6,40 Mk.). — „Das vorliegende Werk will keine vergleichende Darstellung der intoleranten Theorien der protestantischen und katholischen Vorkämpfer bieten; es will bloß quellenmäßig dartun, welche Stellung die Väter und Begründer des Protestantismus zur Toleranz eingenommen haben. Dies mögen die Kritiker nicht außer acht lassen;" so schreibt der Verfasser im Vorwort. Ich glaube nicht, daß diese Selbstbeschränkung dem Buche zum Vorteil gedient hat. Es hat ein reiches Material gesammelt, gesichtet und verarbeitet und ist zweifellos verdienstlich; aber allem, was gebracht wird, fehlt doch gewissermaßen der historische Hintergrund; denn historisch gewertet werden kann die protestantische Intoleranz doch eben nur, wenn sie einerseits mit der katholischen Intoleranz und andererseits mit der Toleranz von Leuten wie Sebastian Frank verglichen wird. Auch muß, wenn die Intoleranz gewertet werden soll, mit derselben Ausführlichkeit, mit der von ihrer Theorie gehandelt wird, auch von ihrer Praxis gesprochen und untersucht werden, wie sowohl bei Katholiken als bei Protestanten als bei den wenigen Toleranten des Jahrhunderts die Praxis sich zu der Theorie verhalten hat; auch auf die Stellung der regierenden Gewalten muß dabei ernstlich Rücksicht genommen werden. Nur wenn das geschieht, wird die Darstellung rund. Paulus hat — nicht nur die zitierte Stelle des Vorworts zeigt es — das alles gesehen; aber er hat sich seine Aufgabe anders gestellt. Er behandelt ausführlich die Theorie der protestantischen Führer, sie einzeln der Reihe nach durchgehend, und knapp die protestantische Praxis. In einem Kapitel, das die Überschrift trägt: „Die Toleranz keine Frucht des Protestantismus" gipfelt die ganze Darstellung. Wäre diese Behauptung wirklich ein novum, und wäre die Intoleranz der protestantischen Führer wirklich unbekannt, so wäre Paulus' Zuspitzung sicher berechtigt. So kann man ernstlich überlegen, ob P. der Wissenschaft nicht mehr gedient, wenn er seine Darlegungen in einen weiteren Rahmen eingespannt hätte. Er hätte dann vielleicht auch weniger dem Gedanken nachgehangen, daß „das Aufkommen der Toleranzideen durch das Luthertum wie auch durch den Kalvinismus aufgehalten worden ist". Die humanistischen Staatstheorien, denen eine Praxis doch nicht entsprach, hätten sich ohne

das Zerschlagen des katholischen Kirchenorganismus wohl noch schwerer durchgesetzt. *G. L.*

E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Historische Bibliothek 24). München, R. Oldenbourg. 11. 103 S. 2,80 Mk. — Troeltschs Vortrag ist seit seinem ersten Erscheinen historisch geworden; über weniges hat man seit da so viel diskutiert wie über ihn. Die zweite Auflage ist kein unveränderter Abdruck der ersten; vor allem „der letzte Absatz ist in der neuen Auflage stark verändert“. *G. L.*

J. Th. Müller, *Die Berührungen der alten und neuen Brüderunität mit den Täufern* (Zeitschrift für Brüdergeschichte 10, 180 ff.). — Verfolgt „fast durch drei Jahrhunderte . . . die Berührungen der Täufer mit den Brüdern“ und läßt „zumeist die Quellen selbst darüber berichten . . ., damit Art und Charakter der Berührungen möglichst deutlich hervortreten“. Die benutzten Quellen sind zum Teil erstmalig ediert. *G. L.*

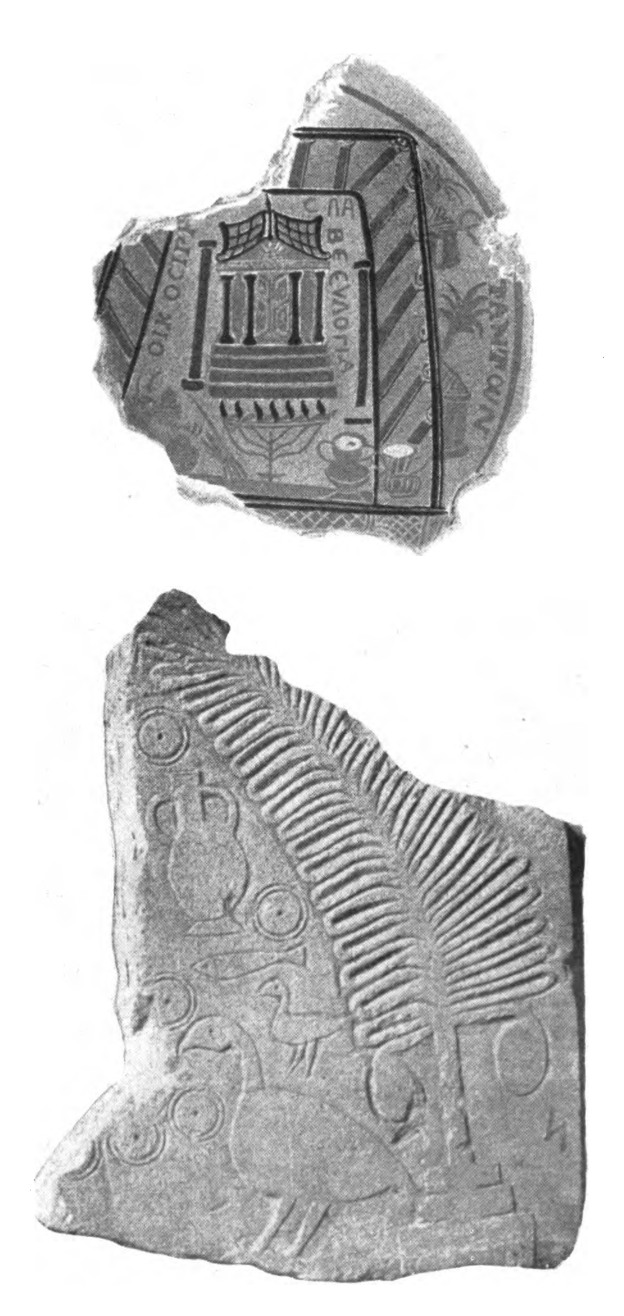
W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670.* Leipzig, Hinrichs. 11. 300 S. 7 Mk., geb. 8 Mk. — Goeters revidiert nicht nur an Hand des alten Quellenmaterials die Resultate seiner Vorgänger, sondern zieht auch nicht wenige alte Flugschriften und sonstige Drucke der Zeit erstmalig heran; sie sind zerstreut und zum guten Teil selten. Sehr zur Bequemlichkeit des Benutzers seines Buches nennt G., soweit es nötig ist, auch die Bibliotheken, auf denen man sie findet. Im übrigen liegt der Nachdruck des Buches in der Darstellung der Labadistischen Krisis; sie füllt die ganze zweite Hälfte des Bandes und ist „aktenmäßig und vollständig vorgeführt“. „Sonst habe ich mich tunlichster Kürze beflissen.“ Dem entspricht, daß man Goeters je länger, desto interessierter folgt. *G. L.*

(Abgeschlossen am 1. Juli 1912.)

Verzeichnis der Abkürzungen.

BaL.	=	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. Paris, Lecoffre.
Kath.	=	Der Katholik. Mainz, Kirchheim.
NkZ.	=	Neue kirchliche Zeitschrift. Leipzig, Deichert.
RHE.	=	Revue de l'histoire ecclésiastique. Louvain, Peeters.

Verantwortlicher Redakteur Prof. Dr. H. Hilgenfeld.
Piererache Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.


ΕΥΛΟΓΙΑ

Die neuesten Bearbeitungen der neutestamentlichen Theologie und die zwei Leitmotive des Urchristentums.

Während uns bis vor kurzem ein auf die Höhe der fortschreitenden Forschung führendes Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie fehlte, haben wir plötzlich Überfluß bekommen. Feine machte den Anfang mit einer neuen, die zeitgemäßen Probleme zumeist in konservativem Geiste lösenden Bearbeitung[1], die nun bereits in zweiter Auflage vorliegt; Holtzmanns lang ersehnte neue Ausgabe ist zum Abschluß gelangt[2], und fast gleichzeitig hat uns Weinel eine ganz originelle neue Darstellung geschenkt[3]. Unsere Kritik wird zunächst die Veränderungen ins Auge fassen, die die neuen Ausgaben der Werke von Feine und Holtzmann aufweisen, und dann das neue Buch von Weinel zu würdigen suchen. Doch wollen wir uns nicht mit bloßer Besprechung der vorliegenden Leistungen begnügen, sondern uns gleichzeitig bemühen, einige Grundgedanken herauszuarbeiten, die für eine geschlossene Darstellung der neutestamentlichen Theologie in Zukunft mehr als bisher maßgebend werden möchten. Welche Anforderungen an eine wissenschaftliche Darstellung der neutestamentlichen Theologie zu stellen sind, hat einst Wrede in seiner glänzenden Schrift „Über Aufgabe und Methode der sog. neutestamentlichen Theologie“ (1897) gezeigt; wer mit Wrede im wesentlichen einverstanden ist, kann hier nur Ergänzungen im einzelnen geben.

1.

Feines Buch hat sich in kurzer Zeit viele Freunde erworben. Noch ehe Holtzmanns neue Ausgabe vollständig

[1]) Vgl. meine ausführliche Besprechung Bd. 52 S. 193—213.

[2]) Vgl. meine Anzeige der 1. Lieferung Bd. 53 S. 370 f.

[3]) Das Bibliographische s. Bd. 54 S. 182 f. — Inzwischen kündigt der Verlag von Deichert auch noch eine neutestamentliche Theologie von A. Seeberg an (ca. 31 Bogen, Preis ca. 10 Mk.).

war, ist es bereits in zweiter Auflage (= 2. Tausend) erschienen; inzwischen ist bereits das dritte und vierte Tausend der unveränderten zweiten Auflage gedruckt worden. Dieser Erfolg ist wohl erklärlich. F.s Buch ist eine tüchtige wissenschaftliche Leistung, es geht auch den neuesten Problemen nach, verwertet das neueste für das N. T. zugänglich gemachte Material und gelangt, was doch noch immer der Mehrzahl der theologischen Leser das Sympathischere ist, zu positiven Resultaten, wenige Ausnahmen abgerechnet.

Die neue Auflage weist wesentliche Veränderungen auf, nicht nur in der Anordnung des Stoffes, auch in der sachlichen Behandlung und Beurteilung. Gleich auf den ersten Seiten der Darstellung springt in die Augen, daß F., wie er auch in der Vorrede selbst hervorhebt, den theologischen Grundgedanken seiner neutestamentlichen Theologie noch deutlicher herausgearbeitet hat, nämlich die Idee der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes in der Person Jesu. Er beruft sich hierbei auf den Erlanger Hofmann und hofft auf Beifall und Nachfolge. „Wir müssen beim Erlanger Hofmann in die Schule gehen, ohne uns übrigens sklavisch an ihn zu binden“ (S. III). Diesem Aufruf entspricht ein neuer Absatz in dem Überblick über die Geschichte der Disziplin, der Hofmanns Bedeutung für die biblische Forschung feststellt. Wir verdanken ihm nach F. „den fruchtbarsten theologischen Gedanken des 19. Jahrhunderts, die lebensvolle Anschauung von der Offenbarungsreligion, der Selbsterschließung des lebendigen Gottes in der geschichtlichen Offenbarung, welche in der Person Jesu Christi ihren einheitlichen Inhalt hat“ (S. 4). Indem sich F. so den dogmatischen Grundgedanken des Hofmannschen Systems aneignet, hat er die bereits in der ersten Auflage begonnene Einordnung der neutestamentlichen Theologie in die Disziplin der Dogmatik vollendet; ein dogmatischer Gesichtspunkt ist als Grundvoraussetzung und Leitmotiv aufs nachdrücklichste

geltend gemacht, und man wundert sich nur, daß der zweite Satz seiner Einleitung: „Ihre Aufgabe ist also keine dogmatische, sondern eine historische“ (S. 1) als Rudiment einer richtigeren Ansicht aus früheren Zeiten stehengeblieben ist, obgleich er nach wenigen Sätzen widerrufen wird.

Wer diesem Satze F.s treu bleibt und die neutestamentliche Theologie, wie sie heute behandelt werden muß, als eine rein historische Disziplin auffaßt, kann in dieser Neuerung der zweiten Auflage keinen Fortschritt erblicken. Wenn F.s Ruf „zurück zu Hofmann“ für die neutestamentliche Theologie Beifall finden sollte, so würde damit nicht nur eine Kluft zwischen religionsgeschichtlich und dogmatisch arbeitenden Theologen befestigt, sondern auch eine Verständigung mit den Philologen und Orientalisten abgeschnitten. Es ist aber auch schwer zu begreifen, warum ein Mann wie F. mit dem historischen Programm so plötzlich bricht und seine Erforschung religiöser Urkunden aus dem 1. und 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung an eine dogmatische Formulierung aus dem 19. Jahrhundert kettet, wie er als Exeget und Historiker es über sich bringt, den Grundgedanken des N. T.s von einem Dogmatiker zu entnehmen, statt ihn durch eigene exegetisch-historische Arbeit aus diesem Buche selbst zu erheben. Und wie inhaltsarm ist doch diese Hofmannsche Grundidee: Die Offenbarung Gottes in seinem Sohne und dessen Selbstoffenbarung an seinen größten Apostel Paulus. Sie ist nicht entfernt imstande, den Gehalt des N. T. zu erschöpfen, aber sie kann auch geschichtliches Verständnis des N. T.s gefährden, denn sie verwischt die historische Art der neutestamentlichen Religion. Kein wirklicher Historiker wird in dieser modernen Zurechtsetzung des Evangeliums den Inhalt des N. T.s richtig charakterisiert finden.

Der Einfluß Hofmanns tritt weiter besonders in einer neu geschriebenen Darlegung über „Das Prinzip des Verständnisses der paulinischen Theologie“ ([2] 220—223) zu-

tage. Hier werden die Leistungen eines Pfleiderer, eines Holtzmann, die neuen Erkenntnisse der religionsgeschichtlichen Schule beiseite geschoben, damit für das neue (!) Verständnis Platz werde, das von Hofmann und seinen Nachfolgern, einem Grau, einem Nösgen und auch Schlatter, angebahnt worden ist. Es handelt sich um das in seiner Einheitlichkeit, Selbständigkeit und Abgeschlossenheit erfaßte Evangelium, das als das Zeugnis von der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus der Brennpunkt des ganzen apostolischen Wirkens und Denkens des Paulus ist. Auch diese Fassung des Prinzips erscheint mir wenig glücklich und kaum brauchbar. Die Einheitlichkeit und die Selbständigkeit des paulinischen Evangeliums ist mit Recht stark umstritten; wie kann man sie da unter Berufung auf ein Schulhaupt des vergangenen Jahrhunderts vor aller wissenschaftlichen Untersuchung einfach dekretieren? Und wieder ist die inhaltliche Bestimmung so allgemein, daß sie zum Verständnis des wirklichen Paulinismus eigentlich wenig hilft. Man kann nur wünschen, daß die Zurückschraubung einer vorwärtsdrängenden Disziplin auf den Standpunkt eines systematischen Exegeten, der die große Umwälzung der biblischen Wissenschaft erst in den Anfängen erlebt hat, nur ein Intermezzo der zweiten Auflage bleibe. —

In der kurzen Frist, die zwischen erster und zweiter Auflage liegt, hat F. nicht nur einen neuen praeceptor biblicae theologicae N. T. entdeckt, sondern auch seine Stellung zu den religionsgeschichtlichen Problemen dieser Disziplin weiter ausgebaut und an einigen Punkten merklich revidiert. Beide Tatsachen dürften miteinander zusammenhängen.

Es ist an sich begreiflich, daß die Zusätze besonders die fortschreitende religionsgeschichtliche Arbeit betreffen. So begegnet uns jetzt u. a. eine Auseinandersetzung mit Reitzensteins Versuch, die Mystik des Paulus aus hellenistischer Mysterientheologie abzuleiten ([2] 291 f.). Die for-

male Verwandtschaft wird zugestanden, aber ein wesentlicher Unterschied behauptet. Die Beweisführung ist freilich ungenügend, breit wird nur dargelegt, was wir empfinden und als zeitgeschichtliche Hülle abstreifen. Mehr Zustimmung wird eine neue Ausführung über „Das Johannes-Evangelium und die Oden Salomos" finden (549 f.). Daß die Oden später als Johannes sind, wird ja immer mehr allgemeine Annahme.

Interessanter und bedeutsamer ist die Neubearbeitung des religionsgeschichtlichen Problems bei Johannes. Die Zurückhaltung gegenüber modernen Ableitungen ist hier merklich größer geworden. Schon an den Überschriften ist das zu demonstrieren. Die These aus dem Kapitel „Johannes und die griechische Bildung", 1. Aufl., Abschn. 3: „Die Logosvorstellung des Johannes knüpft an bekannte zeitgeschichtliche Anschauungen vom Logos an"[1]), ist in der 2. Auflage gestrichen; statt dessen heißt es hier (S. 564): „Bestreitung der Abhängigkeit des johanneischen Christusbildes von Philo"! Es ist kein Zufall, daß das schöne Wort 1. Aufl. S. 649, das wir a. a. O. S. 207 mit Freuden zitiert haben, jetzt verschwunden ist; noch immer konzediert zwar F. die nahe Verwandtschaft der philonischen Logoslehre mit den Logosaussagen im johanneischen Prolog ([2] 564), aber „das Maß der Beeinflussung des Johannes durch Philo" ist jetzt noch stärker herabgedrückt als in der 1. Auflage. Während die Untersuchung der charakteristischen Worte Licht und Leben in der 1. Auflage damit schloß, daß bei aller Verschiedenheit der christlichen Bedeutung ihre Verwendung dem Evangelium etwas wie einen griechischen Hauch verleihe ([1] S. 657), erkennt die 2. Auflage hier noch Parallelen an, meint aber, daß sie sich zum großen Teile „ungezwungen erklären", findet jedenfalls in der Annahme der Entlehnung große Schwierigkeiten ([2] S. 570). Einheitlich ist die neue Darstellung freilich

---

[1]) Vgl. auch [1] S. 648: „Die historische Möglichkeit der Anknüpfung an Philo und die Gnosis", gleichfalls in [2] getilgt.

noch nicht. Obwohl die neuen Erörterungen darauf hinzielen, daß Johannes nichts entlehnt hat, vielmehr ganz allein aus seiner originalen Christuserfahrung schöpft, sind doch Wendungen aus der freimütigeren Behandlung der 1. Auflage stehengeblieben, die eine Anknüpfung an die Zeitanschauungen behaupten; ein befriedigender Ausgleich fehlt.

Wie erklärt sich diese Zunahme der Neigung zu hermetischer Abschließung des N. T.s gegenüber der religiösen Zeitgeschichte in so kurzer Zeit? F. verrät es uns deutlich; es ist der größere Einfluß Hofmannscher Schultheologie, dem er sich inzwischen zugänglich gemacht hat. Die Ableitung entscheidender Züge des johanneischen Christusbildes aus der hellenistischen Logoslehre widerspricht eben der Grundvoraussetzung des ganzen Buches, daß der historische Jesus göttlicher Art sei. Wer sich von ihr beherrschen läßt, muß gegen die religionsgeschichtlichen Hypothesen immer spröder werden. —

Während diese Neuerungen nicht durchweg unseren Beifall finden, sind andere um so freudiger zu begrüßen. Wir können mit Befriedigung konstatieren, daß unsere Vorschläge ernstlich erwogen und zum Teil auch wirklich angenommen worden sind, wie denn einige dem Vf. auch von anderer Seite her nahegebracht worden sind.

Da ist zunächst die neue Gruppierung der Lehre Jesu zu nennen (vgl. Bd. 52 S. 195 f.). Der Untersuchung des messianischen Bewußtseins Jesu und seiner Anschauungen über Versöhnung, Auferstehung, Wiederkunft und Gericht sind jetzt die Kapitel „Jesu Stellung zur Religion des Judentums“ (1. Aufl. „Jesus und das A. T.“), „Jesu Ruf zur Buße“ (bei weitem glücklicher formuliert als 1. Aufl. „Jesu Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes des Menschen“), „Das Reich Gottes“ und „Die sittliche Forderung Jesu“ (wiederum besser betitelt als 1. Aufl. „Ethik Jesu“, aber nun unzweckmäßig vom „Ruf zur Buße“ getrennt) vorangestellt. Bei diesen umfassenden Umstellungen ist auch

manches Neue eingearbeitet, so z. B. ein wohl durch Volz' Buch über den Geist Gottes angeregter Abschnitt über „Jesu messianisches Wirken in der Kraft des Geistes" (S. 141—145). Daß Jesus bei den Synoptikern sehr selten mit dem Pneuma in Beziehung gebracht ist, scheint mir freilich hier nicht richtig gewürdigt.

Von Bedeutung ist weiter die neue Gruppierung der theologischen Entwicklung der „Gemeinde". Während früher „Die Lehre des Urchristentums" und „Die Lehre der johanneischen Schriften" unterschieden wurde, heißt es jetzt „Die Lehre des Paulus" (ihr eingegliedert als 1. Kapitel „Die theologischen Anschauungen der Urgemeinde als Voraussetzung der paulinischen Theologie"), „Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe" (also die Theologie der Apokalypse nun getrennt, wie wir es wünschten; vgl. a. a. O. S. 200) und „Die theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften" (Apok., Hebr., Jak., I. Petr., Jud., II. Petr., Mk., Mt., Lk.). Diese neue Einteilung hat manchen Vorzug; ein entschiedener Mangel ist dies, daß die religiöse Position der Urgemeinde nur als Vorbereitung des Paulus in Betracht kommt, und daß Schriften wie Hebr., I. Petr. usw., die zwar nicht eigentlich deuteropaulinisch sind, wie sie Holtzmann ansetzt, aber doch mit Paulus nahe verwandt erscheinen, durch den ganz anders gearteten Johannes von Paulus geschieden sind.

Dagegen ist es wieder zu begrüßen, daß F., den von uns a. a. O. S. 201 f. zum Ausdruck gebrachten Empfindungen nachgebend, ein Schlußkapitel über „Die Hauptgedanken der neutestamentlichen Theologie" neu geschrieben hat, worunter er das Evangelium, die Person Christi, den Tod Christi, den heiligen Geist, den Heilsweg, Reich Gottes und Kirche, die Eschatologie und das A. T. und das Christentum befaßt (S. 689—706). Die Ausführung hat mich freilich wenig befriedigt. Den wirklich bestehenden großartigen Zusammenhang des N. T.s, wie ihn der Historiker schauen

kann, sucht man vergebens (vgl. u.). Nur innerhalb der einzelnen Lehrstücke wird der Zusammenhang, teilweise durch Verwischung der Gegensätze und Entwicklungsstufen, herbeigeführt, im übrigen wird ein Punkt nach dem anderen für sich abgehandelt. Hier zeigt sich vielleicht wieder, daß F. bei einem dogmatischen Exegeten in die Schule gegangen ist. Wer sich gewöhnt hat, das N. T. rein historisch zu erforschen, wird jedenfalls wesentliche Entwicklungslinien, die dem N. T. gerade seine Farbe geben, vermissen.

Wir hatten zur 1. Auflage bemerkt, daß die Beurteilung der Überlieferung von der wunderbaren Geburt nicht klar zur Entscheidung gebracht sei (a. a. O. S. 211 Anm.). Auch in der neuen Auflage macht sich der Mangel an straffer Gedankenführung und scharfer Durchdringung des Problemes geltend; dennoch tritt aus den noch immer gewundenen Sätzen klarer heraus, daß F. die Überlieferung akzeptiert. Leider sind dafür zutreffende Beobachtungen und Empfindungen geopfert. Wir lesen nicht mehr, daß die Präexistenzvorstellung in einem gewissen Widerspruch zur vaterlosen Erzeugung stehe, und auch die Taufüberlieferung wird nicht mehr als dritte Parallelvorstellung anerkannt. So hat der Historiker auch nicht mehr auszusprechen, daß die vaterlose Geburt die größten sachlichen Schwierigkeiten in sich bietet. Diese plötzliche Preisgabe sicherer und unwiderlegter historischer Einsichten zugunsten des Dogmas kann nur lebhaft bedauert werden. Offenbar ist F. wieder von dem dogmatischen Bestreben geleitet, Einheit in die bunten Aussagen des N. T.s zu bringen und den Zentralgedanken der Göttlichkeit im Sinne der alles Erdachte zusammenraffenden kirchlichen Lehre zu behaupten.

Bedeutsame Änderungen, die F., durch eigene Erwägung oder von anderer Seite her bestimmt, an seiner Darstellung vorgenommen, weist die Entwicklung der paulinischen Lehre auf. Hier ist das Christusbild des Paulus und die Bedeutung seines Todes und Auferstehens vorangestellt und

die Anschauungen des Paulus über Sünde und Gesetz (bisher zwei selbständige Kapitel) in die Darlegung der Rechtfertigung eingearbeitet. Ein neues Kapitel: „Die Gnosis des Paulus“, hat Stücke des früheren Abschnittes „Gott“ in gründlicher Umarbeitung aufgenommen. Die Umstellungen scheinen mir wohlerwogen und glücklich vorgenommen; das Ideal einer Einteilung der paulinischen Theologie ist indes vielleicht auch damit noch nicht erreicht (vgl. u.). Auch in die Darstellung der johanneischen und gemeinkirchlichen Lehranschauung hat die Hand des Vf.s bessernd und vertiefend eingegriffen.

Es mußte die Kritik jetzt einseitiger sich geltend machen, weil die Veränderungen zum Teil bedenklicher Art sind. Was in unserer früheren Besprechung von der Leistung F.s rühmend gesagt worden ist, kann im ganzen nur wiederholt werden. Trotz aller Hinneigung zu den Kunstausdrücken, Anschauungen und Positionen der Dogmatik ist ein energisches Ringen mit den neuaufgeworfenen Problemen und den neuaufgezeichneten Beziehungen zu spüren, und wenn jetzt weitere theologische Kreise für die moderne Arbeit der neutestamentlichen Wissenschaft interessiert und zur gründlichen Auseinandersetzung mit ihr genötigt worden sind, so hat F.s Buch ein großes Verdienst daran.

2.

Neben Feine ist nun auch Holtzmanns Lehrbuch, auf den Stand der neueren Forschung gebracht, vollendet der Öffentlichkeit übergeben worden. Über das Zustandekommen der neuen Ausgabe unterrichtet jetzt ein von Jülicher unterzeichnetes „Vorwort der Herausgeber“. Wie man schon aus H.s eigenem Vorwort erkennen konnte, war das Manuskript des Verstorbenen lückenlos, und die Herausgeber haben in selbstverleugnender, zeitraubender Arbeit nur die Zurechtmachung des schwer leserlichen Manuskripts für den Druck besorgt und den Druck selbst überwacht. Nur in Formalien haben sie einzugreifen gehabt. Bis zur

letzten Zeile ist H. der alleinige Verfasser der neuen Ausgabe, und alle sachlichen oder tendenziösen Hypothesen, die manche Rezensenten der ersten Lieferungen sich erlaubt haben, sind durch diese Versicherungen abgewiesen.

Was das Buch für uns bedeutet, ist schon früher von uns kurz gesagt worden (Bd. 53, S. 370 f.). Wie die erste Ausgabe bis weit in die Kreise konservativer Theologen ihre Freunde gefunden, so wird auch die neue Umarbeitung sich rechtfertigen und durchsetzen. H. ist für die Wissenschaft noch nicht überlebt. Wer 60 Jahre hindurch die Entwicklung der neutestamentlichen Forschung hat beobachten können und sie durch eigene gewichtige Untersuchungen zu fördern gewußt hat, wer dazu die neueste Phase unserer Wissenschaft, die Hereinziehung der orientalischen Mythologie und hellenistischen Mysterientheologie selbst noch mit erlebt und zu diesen neuesten Materialien und Problemen bereits Stellung genommen hat, wird in seinem letzten, die Studien von mehr als zwölf Jahren einarbeitenden Werke noch lange für die Wissenschaft lebendig bleiben. Es ist auch kaum sobald eine Darstellung zu erwarten, die gerade H.s Buch ersetzen könnte. Wer wird so bald wieder die Belesenheit, die Neigung, von anderen zu lernen, und, was vor allem in Betracht kommt, das Bewußtsein, was und von wem man gelernt hat, in dem Maße zum Ausdruck bringen können, wie es H. vermocht hat. Darin liegt ja doch die unnachahmliche Eigenart H.s, daß er nicht nur darlegt, wie er zu seinen Lösungen der Probleme gelangt, sondern auch Schritt für Schritt in der sorgfältigsten Weise zeigt, wieweit seine Meinungen von anderen geteilt, vielleicht von anderen erstmalig begründet und ausgesprochen, von anderen abgelehnt werden. Daß hier vornehmlich die Gesinnungsgenossen H.s zu Worte kommen, hat einen sachlichen Grund: wer die Probleme, wie sie H. sieht, nicht anerkennt, kann auch zu ihrer Lösung nicht viel beitragen.

Daß gleichwohl auch H.s Buch nicht das Ideal einer neutestamentlichen Theologie erreicht, hat nicht bloß Wrede

in seiner oben genannten Schrift ausgesprochen, der bescheidene Autor hat dies Urteil ausdrücklich zu dem seinen gemacht und im Vorwort zur neuen Bearbeitung auch auf diese übertragen (S. X). Man wird mit Wrede vornehmlich auf die Anlage hinweisen müssen, die allzu sehr von literarischen und literarkritischen Gesichtspunkten beherrscht ist. Was H. gibt, ist eine Übersicht über die in den 27 Schriften des neutestamentlichen Kanons befindlichen Lehrzusammenhänge und Einzelanschauungen und ein Versuch, die Autoren und Schriften in einen genetischen Zusammenhang einzuordnen. H.s neutestamentliche Theologie ist, abgesehen von dem Kapitel über die Verkündigung Jesu und der ersten Hälfte des vortrefflichen Kapitels über die theologischen Probleme des Urchristentums, eine Darstellung der Theologien der ntl. Literaten. Für die beiden großen individuellen Geister, die das Urchristentum aufzuweisen hat, Paulus und Johannes, ist ja eine derartige Disposition ganz sachgemäß; aber die kleinen Geister, deren Schriften uns zufällig erhalten sind, kommen zu gut weg — sie werden zu sehr als besondere theologische Individuen aufgeführt und behandelt; dafür gelangt aber der Gemeingeist, den diese doch nur in individueller Weise widerspiegeln, und der der eigentliche Träger der urchristlichen Bewegung ist, fast gar nicht zur Geltung. Ihre Originalität wird zwar dadurch beschränkt, daß sie sämtlich (Eph., Past., Hebr., I. Petr., Jud., II. Petr., Jak., eigentlich auch Mk., Mt., Lk.) unter den Begriff des Deuteropaulinismus gebracht werden; das bedeutet aber doch nur Einschränkung einer nicht ganz zutreffenden Disposition durch einen zweiten Fehler; denn nur für Eph. und Past. ist die Beeinflussung durch paulinische Theologie wirklich nachzuweisen und charakteristisch [1]).

Nun sind ja diese einzelnen Abrisse theologischer

---

[1]) Daß auch Feine diese alte Form der theologischen Einzeldarstellung beibehalten hat, ist schon früher von uns bemerkt worden (a. a. O. S. 197 f.).

Lehranschauung für das Verständnis der einzelnen Episteln überaus wertvoll und mit Meisterhand gegeben, aber mir scheint Wrede recht zu haben, wenn er sagt, daß man nicht auf den Inhalt von Schriften, sondern auf die Sache, d. i. die Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie, die Aufmerksamkeit zu richten hat. „Letztlich wollen wir doch jedenfalls wissen, was in der Urzeit des Christentums geglaubt, gedacht, gelehrt, gehofft, gefordert und erstrebt worden ist, nicht aber, was bestimmte Schriften über Glauben, Lehre, Hoffnung usw. enthalten" (a. a. O. S. 34 f.); und den Gedankengehalt der einzelnen Schriften darstellen heißt nur „eine Vorarbeit für die neutestamentliche Theologie tun, Rohmaterialien sammeln, die der wirklichen historischen Verarbeitung erst noch bedürfen".

Welches besondere Interesse die neue Ausgabe für den Kenner der ersten Bearbeitung haben kann, sei an einigen Beispielen gezeigt. In dem zur Verkündigung Jesu gehörigen Kapitel „Gott und Mensch" lesen wir jetzt einen neuen Abschnitt über „Gesinnungsethik, Interimsethik", der das durch J. Weiß und W. Herrmann allbekannt gewordene Problem umsichtig diskutiert und in der scharfsinnigen Formulierung gipfelt: „Soweit der Begriff der Interimsethik überhaupt Sinn hat, läuft er hinaus auf eschatologisch orientierte, auf Zukunftserfahrungen eingerichtete Gesinnungsethik" (I, S. 246). Aus dem letzten Abschnitt, der dem Messianismus gewidmet ist, „Der neue Bund" in der 1. Auflage betitelt, ist in der 2. Auflage „Das Problem des Abendmahls" geworden; der Wechsel der Überschriften zeigt den Fortschritt der Kritik, dem die neue, stark erweiterte Darstellung Rechnung getragen hat. Doch gelangt der Vf. bei aller Anerkennung der Schwierigkeiten schließlich doch zu einem relativ gesicherten positiven Resultat: Abschiedsstimmung und Siegesfreude mischt sich mit der Überzeugung, daß das Blut als heilstiftendes Bundesopferblut vergossen wurde, und die

ganze Feier ist als eine unbeabsichtigte, aus momentaner, aber unwiderstehlicher Eingebung hervorquellende Tat der Selbsterhaltung zu verstehen (I, S. 377). In der Besprechung der Auferstehungsgedanken Jesu wird jetzt nicht mehr behauptet, Hos. 6, 2 habe nachhaltig auf den Auferstehungsglauben der Jünger gewirkt ([1] I, S. 309); vielmehr wird festgestellt, daß diese Prophetenstelle so wenig wie das Wort II. Reg. 20, 5 in der urchristlichen Apologetik eine nachweisbare Rolle gespielt hat ([2] I, S. 382); die Anmerkung zeigt, daß sich H. von Loofs und Lake eines Besseren hat belehren lassen. Beweisen die ersten Anführungen den Fortschritt der Bearbeitung in der Behandlung der Hauptprobleme, so ist die letzte Beobachtung ein nicht minder zu schätzender Beleg für die Treue des Vf.s im kleinen.

Besondere Freude war es mir, zu verfolgen, wie H. die neueren Feststellungen über das Sündlosigkeitsideal des Urchristentums in seine Darstellung eingearbeitet hat. So urteilt H. zwar noch immer, daß mit dem Ausdruck „Heilige“ zunächst nur ein religiöses Verhältnis gemeint sei, fügt aber doch die Charakteristik hinzu, daß die ganze alte Christenheit der Überzeugung lebte, durch die Taufe dem Reiche der Sünde entnommen und zur Sündlosigkeit wie verpflichtet, so auch befähigt zu sein, so daß in ihrer Mitte nur noch unfreiwillige Sünde, Unwissenheitsvergehen und zeitweilige Schwächen vorkommen können ([2] I, S. 448). Auch bei der Besprechung der Taufe im urchristlichen Gemeindebrauch sind die Resultate meines Buches „Taufe und Sünde“ in mehreren Sätzen aufgenommen (die Taufe das Sakrament der Entsündigung, infolgedessen fortwährender Konflikt zwischen Taufbegriff und Empirie, schließlich Aufgehen der radikalen Buß- und Tauftheorie im Mysterium der sakramentalen Praxis, [2] I S. 456; vgl. auch [2] II, S. 166 f., 196, 387).

In dem Kapitel über Paulus erscheint zunächst ein kurzer, großenteils neu geschriebener Abschnitt über die

Frage nach dem System (II, S. 8—12). H. entscheidet dieses im letzten Jahrzehnt reichlich diskutierte Problem dahin, daß der Paulinismus weder ganz System noch ganz Chaos sei, vielmehr im Grunde eine feste Gedankenbildung zeige, neben der freilich noch freie Elemente ungeregelt dahinfluten, die indes bei allseitiger Durchführung einer systematischen Ordnung leicht dem Hauptstrom hätten eingegliedert werden können.

Erweiterungen finden sich auch in der Darlegung des „Umschwungs" im Paulinismus. An die modernen Fragestellungen erinnert sofort die neue Teilüberschrift „Der vorchristliche Christus" ([2] II, S. 59). In der Ausführung ist u. a. neu die Zurückweisung der Ansicht, die in der Christuslehre des Paulus einen von der geschichtlichen Person Jesu wesentlich unabhängigen neuen Anfang der christlichen Gedankenwelt sieht; vielmehr gilt, daß Paulus die überkommene Religion Jesu, in der die prophetische Religion des A. T.s zur Vollendung geführt war, in eine Christusreligion umgewandelt hat ([2] II, S. 64). In dem Rückblick und Ausblick, mit dem das Kapitel über den Paulinismus schließt, ist diesem Zentralproblem der neutestamentlichen Theologie ein besonderer neuer Abschnitt, „Jesus und Paulus" betitelt, gewidmet (S. 229—236). Wenn es die Züge des geschichtlichen Jesus sind, so führt H. hier aus, die auf dem metaphysischen Hintergrund des präexistenten Idealmenschen zum Vorschein kommen, so wird doch schließlich auch die paulinische Theologie durchaus zum Beweis für die übergreifende Geistesmacht und eminente Lebenskraft Jesu (S. 235 f.). Das Bestreben, die Kontinuität zwischen Jesus und Paulus zu wahren und sie durch moderne religionsgeschichtliche Konstruktionen nicht auflösen zu lassen, ist unverkennbar; man wird es beachten müssen, um so mehr, als es aus rein historischen Erwägungen herauskommt und nicht durch ein dogmatisches Prinzip mitbestimmt ist, das, einer Schuldogmatik entnommen, der Untersuchung als Norm vorangestellt ist und nun natürlich ständig respektiert sein will.

Das Buch schließt noch immer ähnlich abrupt wie Feines erste Ausgabe, die sich überhaupt in manchem naturgemäß an H.s Werk angelehnt hat. Aber der von uns a. a. O. S. 201 f. gewünschte Abschluß ist am Ende des 1. Bandes vorausgenommen.

So ist das Buch, trotzdem die Gesamtanlage unverändert geblieben ist, ein ausgezeichneter Führer durch die neuere Arbeit der neutestamentlichen Theologie. Die neuere religionsgeschichtliche Forschung, durch H. mit vorbereitet und von ihm selbst mit gefördert, ist voll gewürdigt, das Urteil immer besonnen und oft meisterhaft in klassischen Wendungen formuliert. Feine hat vor H. den Vorzug, daß er die Darstellung präziser faßt; es fehlen bei ihm natürlich vor allem die Menge der Hinweise auf die Meinungen der Mitforscher. Dafür zeichnet sich H. aus durch straffe Gedankenführung und geistvolle Diktion, wie sie bei F. in dem Maße nicht zu finden ist.

3.

Den beiden neuen Ausgaben hat sich eine völlig neue Darstellung hinzugesellt, Weinels biblische Theologie des N. T.s, in Mohrs Grundriß der theologischen Wissenschaften erschienen. Nach den früheren Anzeigen des Verlags hatte ursprünglich Grafe diesen Teil übernommen; ihm ist das Buch daher von dem Vf. gewidmet. Daß diese Darstellung nun wirklich einen neuen Wurf darstellt und uns endlich über die Stufe hinaus, auf die Holtzmann die neutestamentliche Theologie gehoben hat, und dem Ideal, das Wrede gezeichnet, mehrere Schritte näher führt, zeigt schon der Untertitel „Die Religion Jesu und das Urchristentum“ und der erste Satz des Vorworts (S. VII), wonach das Buch den Versuch macht, nicht „neutestamentliche Lehrbegriffe“, sondern die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung in seiner Gemeinde darzustellen. W. ist also der erste Bearbeiter einer neutestamentlichen Theologie, der mit diesem überlieferten Titel in Konflikt gerät, weil er der erste ist, der

in einer neutestamentlichen Theologie mit dem üblichen, nach Doktrinen und literarischen Gesichtspunkten eingeteilten Schema bricht. Nur in Wernles Anfängen unserer Religion hat er einen Vorläufer. W. bietet wirklich eine Religionsgeschichte. Das macht sich besonders im dritten Buch seines zweiten Teiles geltend, wo nicht von Deuteropaulinismus und johanneischer Theologie (Holtzmann), auch nicht von theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften oder von Hauptgedanken der neutestamentlichen Theologie (Feine) die Rede ist, sondern das Christentum der werdenden Kirche beschrieben wird, und zwar der gemeinsame Besitz (die Anschauungen über das Heil, über Geist, Gott, Christus, über das Gebet, den Gottesdienst, Offenbarung und Welt), der Kampf um die Paulinischen Positionen und ihre Weiterbildungen, Apologetik und Polemik, die Mystik im Paulinismus und in den Johannesschriften, die Entwicklung der Hoffnung, der Christologie, der Ethik und endlich die Entwicklung zur Kirche; dieser letzte Abschnitt leitet vorzüglich zur weiteren, über das Urchristentum hinausgehenden dogmengeschichtlichen Entwicklung über.

Was uns hier geboten wird, ist also wirklich Entstehung und erste Entwicklung der urchristlichen Religion, nicht Theologie der Schriften des gegenwärtigen N. T.s. In entsprechendem reichen Maße sind hier auch die außerkanonischen Schriften herangezogen worden, die zwar auch bei Holtzmann und Feine Verwendung fanden, aber da eigentlich nur Gastrollen spielten.

Man könnte nun freilich gegen diese neue Darstellungsweise das Bedenken erheben, sie unterdrücke die kleineren Individualitäten und lasse das Eigenartige ihrer Glaubensauffassung, die besondere Ausgestaltung, die sie bei allem Anteil an einem Gemeinbesitz diesem oder jenem Glaubensgedanken haben angedeihen lassen, nicht recht zur Geltung kommen (vgl. Feine [2] S. III). Die Ausarbeitung W.s zeigt, daß die Würdigung der Individualität, wenn eine solche

vorhanden ist, auch in einer Gesamtdarstellung angeht (vgl. über Hebr. S. 455 ff., 496 f., I. Petr. S. 498 f., 555 f. usw.). Am ehesten wird man sagen können, daß das Individuelle und Schöpferische des großen Autors der johanneischen Schriften, vor allem sein kühnes Unternehmen, die eigene Meditation als Offenbarung des geschichtlichen Christus auszugeben, nicht genügend gewürdigt sei. Aber das Eigenartigste, die mystische Frömmigkeit, wird doch auch bei W. im Zusammenhang geboten, und zwar in einer Darstellung, die in mancher Hinsicht dem Verständnis dieses Theologen besser dient als die Lehrentwicklungen, wie man sie bei Holtzmann und Feine liest. Wenn wichtigeMomente des johanneischen Schriftentums außer acht gelassen sein sollten, so ist nicht die Anlage daran schuld.

Der Vorzug dieser Anlage vor der bisher üblichen Behandlungsweise aber ist über allen Zweifel erhaben. Geschichtliches Verständnis für die Entwicklung des christlichen Glaubens wird nur erschwert, wenn die einzelnen Schriften nacheinander um ihren Lehrgehalt befragt werden. Das Urchristentum ist nun und nimmer die Summe der Lehrsysteme einzelner Literaten. Geschichtliches Verständnis wird man nur dann gewinnen und mitteilen können, wenn man die Entwicklung der einzelnen Gedankenkreise durch alle Schriften hindurch verfolgt, und auch den Schriften selbst wird eigentlich erst dann ihre geschichtliche Bedeutung zugewiesen, wenn sie mit ihren einzelnen Vorstellungskreisen in die großen Zusammenhänge eingereiht werden. Und hier gibt W. vorzügliche Darlegungen. Man wird im einzelnen dies und das vermissen, dies und das geändert wünschen, es bleibt dabei, daß W. hier die neutestamentliche Theologie mit Geschick und Verständnis endlich auf ein höheres Niveau gehoben hat [1]). Wer dennoch das Bedürfnis hat, den individuellen

[1]) Vorschläge zu einer anderen Ordnung werden unten gemacht. Was ich etwa vermisse, wurde oben schon angedeutet.

Lehrgehalt der einzelnen Episteln in ihrem eignen Zusammenhang zu studieren, kann ja nun zur Ergänzung noch immer die Darstellungen Holtzmanns oder Feines hinzunehmen, die ihren Wert natürlich immer noch behalten; aber auch bei W. kann er zur Not noch auf seine Rechnung kommen, wenn er nämlich das vorzügliche Register der „Lehrbegriffe" einsieht, das nach den einzelnen Schriften geordnet und sehr ausführlich gehalten ist.

Mit besonderer Meisterschaft ist das religiöse Leben der urchristlichen Kirche erfaßt. Die Begriffsbildung tritt zurück hinter den Erlebnissen der Personen, hinter den Bewegungen ihrer Seelen, hinter dem ursprünglich empfundenen religiösen Verhältnis. Hier ist die ganze neuere Entwicklung unserer Religionspsychologie mit kongenialem Verständnis verwertet. W. ist z. B., soviel ich sehe, der erste, der in einer neutestamentlichen Theologie das Gebet im Urchristentum eingehend berücksichtigt. In der Religion Jesu wird es als ein Stück des erlösenden Gottesglaubens aufgeführt, eingehend wird es unter den Erlebnissen des Paulus und weiter unter dem Gemeinbesitz der werdenden Kirche berücksichtigt. In einer „Theologie" ist für das Gebet nicht recht Platz zu schaffen; nur wer es darauf

Zum Christentum der werdenden Kirche gehört auch die verschiedene Schätzung der geschichtlichen Erscheinnng Jesu. Ich habe hier im Auge die Schöpfung des vierten Evangeliums, „das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte" (vgl. v. Sodens vortrefflichen Aufsatz in den theologischen Abbandlungen f. Weizsäcker, 1892 erschienen, aber gerade gegenwärtig aktuell) und das ganze Problem „Christusmythe und geschichtlicher Jesus". Hier müßte in einem besonderen Abschnitt beschrieben werden, wie auf der einen Seite alles Interesse an der Erscheinung Jesu auf seine Passion und seinen Tod sich konzentriert (vgl. Hebr., I. Petr.), wie man andrerseits doch von der glorreichen Erscheinung des Gottessohnes spricht (Pastoralbriefe), und wie dann Joh. das ganze Leben und Wirken des geschichtlichen Jesus als die Epiphanie des göttlichen Logos in ausgebreiteter Erzählung beschreibt, so großartig und umfassend, daß nun wieder der Tod sein Heilsinteresse fast verliert.



abgesehen hat, die Frömmigkeit in ihren wesenhaften Äußerungen zu zeichnen, wird das Gebet gebührend würdigen. Freilich liegt gerade bei diesem Programm die Gefahr nahe, daß man die eigene religiöse Stimmung und Ausdrucksweise unwillkürlich auf das Objekt überträgt. W. hat selbst die Empfindung gehabt, daß sich unsere Auffassung von Frömmigkeit nicht mit der urchristlichen deckt. Er behandelt in § 20 das „religiöse Erlebnis" in der Predigt Jesu vom neuen Menschen, muß aber konstatieren, daß sie fast keine Ausdrücke dafür hat, und daß auch die Jüngererzählungen das religiöse Erlebnis nur erschließen lassen. Das zeigt, daß die Frömmigkeit des Urchristentums nicht zu fein genommen werden darf, oder, anders ausgedrückt, daß das Urchristentum nicht psychologisch genug gebildet war, um das innerste religiöse Leben in adäquate Ausdrücke zu fassen, daher oft das Zarteste unausgesprochen blieb oder hinter Bilder und theologische Begriffe versteckt ward. Hier sind der Darstellung des religiösen Erlebens Grenzen gesteckt.

W.s Buch ist fesselnd zu lesen vom ersten bis zum letzten Blatt. Man kann die heutige studierende Jugend beneiden, daß sie sich nach einem solchen Buche in die urchristliche Religion einführen lassen kann; besteht doch sein besonderer Vorzug nicht nur darin, daß es sich bemüht, überall die ursprünglich religiöse Empfindung aus der theologischen Umkleidung herauszulösen, der Vf. zeigt sich auch selbst von echter Begeisterung für diese ursprüngliche Religion getragen. Kühle theologische Evolution, objektive historische Darstellung einer Religion ist nicht jedermanns Sache; W.s Buch, das im Enthusiasmus geschrieben ist und Enthusiasmus zeugen muß, wird begeisterte Leser finden, besser, es wird sie schon gefunden haben [1]).

---

[1]) Vgl. den charakteristischen Aufsatz A. Harnacks über das Buch in der Christl. Welt 1912, Nr. 8.

Hier hat nun freilich der Historiker mit seinen kritischen Bedenken einzusetzen[1]). Es ist keine rein historische Darstellung, vielmehr ist die Ausführung von einem religionsphilosophischen oder religionspsychologischen Begriffsschema beherrscht, das dem Stoffe nicht ganz gerecht wird, und der Schade ist nur darum nicht so groß, weil der Religionsphilosoph seine historischen Einsichten nicht verleugnet, weil die Beurteilung, die der Darstellung aufgedrückt ist, in jedem Fall interessant ist und für das Verständnis doch auch förderlich sein kann, und weil die neue Schematisierung nur für zwei Teile, allerdings die wichtigsten, Jesus und Paulus, von Bedeutung ist.

Es handelt sich vor allem um die Gesichtspunkte, nach denen die Predigt Jesu geteilt ist: Jesus und die ästhetische Erlösungsreligion, die Vollendung der sittlichen Religion, die sittliche Erlösungsreligion und die Erlösungsreligion und die Erlöserpersönlichkeit. Hier fällt uns gleich der merkwürdige Begriff einer ästhetischen Erlösungsreligion auf. Was W. darunter versteht, hat er in seiner vorzüglichen religionsgeschichtlichen Einleitung gezeigt. Darnach setzt er ästhetische Erlösung da an, wo man nicht von der Schuld und den ethischen Unwerten Erlösung sucht, sondern von der ästhetischen Unbefriedigung des Menschen — das Wort im weitesten Sinn genommen, und W. findet solche Religion in den Mysterien, in der Mystik, in der Stoa und — im eschatalogischen Gedankenkreis. Darnach hat also Jesus insoweit der ästhetischen Erlösungsreligion seinen Tribut gezahlt, als er Eschatologie lehrt. Dahin rechnet W. die Reichgottespredigt und die aus ihr folgende pessimistische Schätzung des natürlichen Lebens. Freilich führt der Abschnitt zu dem erfreulichen Ergebnis, daß es unmöglich ist, Jesu Predigt ganz unter den Begriff der ästhetischen Erlösungs-

[1]) Vgl. zum Folgenden auch Boussets bedeutsame Anzeige des Buches in der Theol. Literaturztg. 1912, Nr. 11; was Bousset schon richtig hervorgehoben hat, soll hier nicht wiederholt werden.

religion zu bringen, da die originelle Leistung Jesu in der Vollendung der sittlichen Religion und in der Erhebung zur sittlichen Erlösungsreligion liegt. Was dabei W. mit dem ersteren meint, ist leicht zu verstehen: indem Jesus Gesinnung, nicht Gesetz predigt, das Kultische und den nationalen Gedanken ausscheidet und den Lohngedanken durchbricht, hat er die sittliche Forderung in ihrem Inhalt und in ihrer Begründung zur Vollendung gebracht. Zugleich findet W. hier aber auch den Übergang zur sittlichen Erlösungsreligion: hinter der neuen Forderung steht bei Jesus ein neuer Glaube an Gott und ein neuer sittlicher Gedanke vom Menschen; beides faßt sich zu der Kraft zusammen, die Wollen und Wirken schenkt und so auch von der sittlichen Forderung erlöst. Zur sittlichen Erlösungsreligion gehört sonach der erlösende Gottesglaube, dem sich Gott vor allem in seinem Vaterwalten erschließt, die Entstehung eines neuen Menschen, der durch das religiöse Erlebnis zur Reue und zum neuen Leben gelangt ist, und die Entstehung einer neuen Welt, in der das Leid überwunden und die Gottesherrschaft in ihren Anfängen offenbart ist.

Es ist nicht leicht, zu dieser originellen Gruppierung der evangelischen Lehre die richtige Stellung zu finden. Bedingungslose Verwerfung ist ebenso verfehlt wie rückhaltlose Anerkennung. Hier hilft wohl am sichersten die Besinnung auf die Aufgabe, die wir uns in der neutestamentlichen Theologie zu stellen haben: Wahrnehmung dessen, was man im Urchristentum gelehrt, geglaubt, gehofft, gefordert hat, und Darstellung des Wahrgenommenen nach immanenten Gesichtspunkten [1]. Die Beurteilung und die Einspannung in Kategorien, die aus der Dogmatik oder der modernen Religionsphilosophie stammen, ist niemandem zu verbieten, ist sogar für die Gewinnung einer eigenen religiösen Weltanschauung unerläßlich; aber es ist ein

[1]) Vgl. das Programm Schlatters, s. oben Bd. 52, S. 220 f.

Fehler, wenn dies Geschäft mit der historischen Arbeit dermaßen verquickt wird, wie es W. tut. Es wird doch auch hier der historische Tatbestand einer nicht ganz adäquaten Religionsauffassung dienstbar gemacht, und wie die dogmatistische Behandlung der neutestamentlichen Theologie den Schriftstellern Antworten auf Fragen auspreßt, auf die sie gar nicht reflektiert, und wie sie Anschauungen aus ihren Schriften herausholt, die sie nicht gehegt haben, so werden auch hier Wertungen vorgenommen, über die das Urchristentum jedenfalls keine prinzipielle Klarheit besessen hat. Nur dann wäre W.s Einteilung historisch zulässig, wenn nachgewiesen wäre, daß schon Jesus in seiner Predigt zwischen den Bestandteilen, die der ästhetischen Erlösungsreligion, und denen, die der sittlichen Erlösungsreligion entstammen, einen Unterschied gemacht habe. Der Nachweis fehlt und würde auch nie gelingen. So ist die ganze Darstellung auf die falsche Voraussetzung gestellt, daß Jesus dermaßen religionsgeschichtlich und religionsphilosophisch geschult war, daß er bereits die Wertfolge der religiösen Entwicklungsformen in seinem Bewußtsein trug, die W. zugrunde legt.

Die Unzulässigkeit der W.schen Gruppierung in historischer Hinsicht ergibt sich schon daraus, daß sie Zusammengehöriges zerreißt. Eschatologie, sittliche Forderung, Gottesglaube, neues Leben und werdendes Gottesreich stehen in der Predigt in engstem Zusammenhang: Jesus lehrt, was man tun muß, um das Heil zu erfahren, das der Gott schaffen will, den er als Vater verkündet, und er weist seine Jünger an, dieses Ziel oder wenigstens seine Vorboten schon gegenwärtig zu erleben, da die letzten Dinge vor der Tür stehen. Eine Darstellung, die dieses Aneinanderhaften der Gedanken durch Eintragung moderner Wertungen auflöst, ist nicht rein historisch.

Noch bedenklicher ist, daß bei solcher Methode die Empfindungen des modernen Forschers zu leicht auch dem Objekt der Forschung untergeschoben werden. Dieser

Gefahr ist W. nicht entgangen. Ein Gelehrter wie W. zielt mehr oder weniger unbewußt auf den Nachweis ab, daß die Predigt Jesu in ihren Hauptpunkten auf der Höhe religiöser, sittlicher und intellektueller Einsicht steht, die wir von einem Religionshelden verlangen, vor dem wir uns beugen, daß also in seiner Predigt dasselbe als Hauptsache heraustritt, was für uns Moderne Hauptsache ist; die Folge ist dann, daß Bestandteile, die wir Modernen nicht mehr akzeptieren, auch bei Jesus als peripherisch sich ergeben müssen, oder daß überlieferte Züge, die W. mit seinem Jesusbilde nicht vereinen kann, als unhistorisch gestrichen werden (z. B. die Erteilung von Tischregeln Lk. 14, 8 ff., bei W. S. 93, oder die Schroffheit Jesu gegen die Syrophönizierin Mk. 7, 24—30, bei W. S. 100). Wenn wir ein ähnliches Verfahren bei konservativ gebundenen Theologen bekämpfen, müssen wir es auch in seiner aufgeklärten Gestalt verurteilen. Ein Historiker hat lediglich die Aufgabe, die Überlieferung nach immanenten Prinzipien zu sichten, das Ganze nach seiner immanenten Zusammengehörigkeit zu ordnen und die Gesamterscheinung aus ihrer Zeit heraus zu erklären und verständlich zu machen.

W. hat seine Gruppierung in vollem Bewußtsein ihrer Bedeutung vorgenommen. Er lehnt es ausdrücklich ab, die Predigt Jesu in den Rahmen der alten jüdischen Begriffe einzuspannen, vielmehr will er zeigen, wie sich die neue Religion von den ihr vorangegangenen unterscheidet; er stellt uns vor das Dilemma: eschatologische Erlösungsreligion oder geradlinige Fortsetzung der sittlichen Religion der Propheten und will uns durch seine Beweisführung zwingen, daß wir das Schwergewicht in die prophetische Linie legen. Nach seiner religionsgeschichtlichen Theorie greift das Urchristentum inmitten des Spätjudentums, das durch Rabbinendrill verknöchert und durch Apokalyptikermanie verweichlicht ist, auf das alte Prophetentum zurück, und dieses Neue, was Jesus über seine Zeit hinaus besitzt,

ist das Bedeutsame, Originelle, Wesentliche (S. 40, 42). Diese Erwägungen tragen allem Anschein nach das Gebäude der W.schen Darstellung, aber gegen sie sind die schwersten Bedenken zu richten. Einmal gehört auch die Prophetie in die eschatologische Erlösungsreligion hinein; die Apokalyptik ist eine phantastische Ausspinnung prophetischer Motive. Sodann ist die Fragestellung: Was ist das Wesentliche? als ungenau abzulehnen. Was für das Bewußtsein Jesu wesentlich war, hat der Historiker zu fragen, und es wäre seltsam, wenn die Antwort nur solche Dinge träfe, die Jesus von seiner Zeit unterscheiden; auf keinen Fall darf ein solcher Befund von vornherein ausgemacht werden. Die Frage nach dem Wesentlichen, die W. im Sinne hat, hat erst der Geschichtsphilosoph zu stellen.

Es wird sich empfehlen, zur Beleuchtung des Prinzipienstreites den Tatbestand herauszugreifen. Welches sind die Hauptstücke in der synoptischen Predigt Jesu? Antwort: das kommende Reich Gottes, das nahe Gericht, der Wille Gottes. Der Historiker hat also weiter nichts zu tun, als die Vorstellungen Jesu, die unter diese Themen fallen, aufzuzeigen und zu analysieren und die zusammengehörigen und die auseinanderstrebenden Elemente aufzudecken. Er kommt dann zu dem Resultat, daß der eschatologische Erlösungs- und Vernichtungsglaube den Kern der Predigt Jesu ausmacht, und daß Jesus in die große Reihe der eschatologischen Propheten hineingehört, die etwa mit Amos beginnt und mit Pseudo-Esra schließt, mag er sie auch an Einfachheit, Wucht und innerer Größe überragen. Und zwischen ästhetischen und ethischen Momenten ist hier gar nicht zu unterscheiden: beides gehört zusammen, bei den Propheten, den späteren Apokalyptikern wie bei Jesus. Sie alle predigen den neuen Äon, in dem das Ästhetische ebenso zur Vollendung kommt wie das Ethische. Auch was in der Gegenwart an sittlicher Erlösung zu erleben ist, ist

von der kosmisch-ästhetischen Erlösung nicht zu trennen; es ist ihr Vorspiel, oder ihre Vorbedingung. Daß sich Gedankenkreise[1]) finden, die mit der künftigen Erlösung nicht direkt zusammenhängen, wie die Belehrung über die wahre Frömmigkeit (Mt. 6) oder über das Wesen des Gesetzes (Mt. 7, 12; Mk. 12, 28—34), kann unser Urteil nicht umstoßen. Wenn Jesus mit der Botschaft vom kommenden Reich seine öffentliche Wirksamkeit beginnt (Mk. 1, 15) und im Ausblick auf dies Reich von seinen Jüngern scheidet (Mk. 14, 25), dann wird sich wohl in seinem Bewußtsein alles dieser Erwartung untergeordnet haben; es ist gar kein Moment in dem Frömmigkeitsbewußtsein Jesu denkbar, das den Zugang zu dem eschatologischen Ausblick verschlösse. Gerade bei den erhabensten Äußerungen ist er wesentlich: ich denke an das Vaterunser und die Seligpreisung der reinen Herzen. Sowie man sich diesen Tatbestand klarmacht, leuchtet der unhistorische Charakter der W.schen Einteilung und Bewertung von selbst ein.

Nun hat W. freilich bestimmte Gründe für seine Ausscheidung Jesu aus dem Verband eschatologischer Erlösungspropheten. Jesus teilt gerade die Züge nicht mit ihnen, die ihr Wesen ausmachen, nämlich die Üppigkeit der Phantasie und das Rechnen mit Zahlen und Zeiten, Zeichen und Symbolen. Diese z. T. richtigen Beobachtungen sagen aber doch nur, daß Jesus als öffentlicher Bußprediger andere Momente betonte als die apokalyptischen Literaten, nämlich vor allem den Gedanken der individuellen, sittlich-religiösen Bereitschaft; Eschatolog und Apokalyptiker bleibt er doch.

Glücklicherweise wird der Schaden, der in dieser modernistischen Gruppierung liegt, dadurch wettgemacht, daß die einzelnen Untersuchungen in pädagogisch musterhafter Weise präzis und klar nach literarischer Methode

[1]) Wir kommen auf diese gleichfalls wichtigen, dem Hauptinteresse freilich untergeordneten Motive weiter unten zurück.

herausgearbeitet sind. Die Verteilung der Aussagen auf die einzelnen Quellen, die begriffliche Unterscheidung, die Feststellung der Glaubwürdigkeit, die Ausscheidung der Gemeindetheologie ist fast überall absolut durchsichtig und wohlbegründet. Auf jeder Seite hat man den erfreulichen Beweis, daß die in der Stoffgruppierung sich kundgebende Beurteilung an einen gründlich durchgearbeiteten Stoff herangebracht worden ist. Ein Kabinettstück solcher solider Kleinarbeit ist die Untersuchung über die *βασιλεία*, auch die kritische Übersicht über die Gott-Vater-Stellen. Sehr gut ist auch, daß W. bei der Erörterung der einzelnen Probleme auch die betreffenden johanneischen Zeugnisse heranzieht, so daß das zwischen Synopse und Johannes bestehende Verhältnis von Anlehnung und Überbietung vorzüglich illustriert wird. So ist W.s Buch trotz seiner Eigenheiten doch geeignet, in die Methode wissenschaftlicher Evangelienarbeit einzuführen.

Ganz ähnlich mischt sich vorzügliche Darstellung und Auffassung im einzelnen mit bedenklicher Einteilung des Ganzen bei der Behandlung der paulinischen Theologie. Hier wird zunächst die sittliche Erlösungsreligion in ihrer pessimistisch-dualistischen Gestalt geschildert; ihr folgt die beibehaltene oder wieder eingedrungene Frömmigkeit früherer Stufen, nämlich die Religion der Sakramente und der bleibende Einfluß der Gesetzesreligion, darauf die Ethik und endlich Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung. Gleich beim ersten Blick befremdet hier die Losreißung der Sakramentalmystik des Paulus von seiner Erlösungslehre. Die Scheidung ist nur in einem modernen Werturteil begründet, das aber doch erst sich geltend machen darf, nachdem das Gedanken- und Realitätensystem in seinem historisch richtigen Aufbau entwickelt worden ist. Und dieser Aufbau, das System des P., besser der Inhalt der verschiedenen Gedankengänge, die sich bei ihm finden, kann nur nach den grundlegenden Begriffen aufgefaßt werden, die Paulus selbst seiner Bildung entsprechend

dem zeitgenössischen Judentum, und zwar seiner Eschatologie entnommen hat. Damit sind wir bei der Frage nach dem Grundgedanken, Ausgangspunkt und inneren Zusammenhang der paulinischen Theologie angelangt. Hier sei mir eine ausführlichere Erörterung gestattet.

4.

Der Fehler, der bei den üblichen Darstellungen wahrzunehmen ist, liegt m. E. darin, daß man den Paulinismus zu sehr nach Analogie des kirchlichen Lehrsystems auffaßt, das aber doch auch in seiner lutherischen Fassung eine zeitgemäße Umbildung des Paulinismus darstellt. Man setzt mit einem gewissen Recht den Tod und die Auferstehung Christi in den Mittelpunkt, aber vergißt, daß Christus der Messias ist, und daß die sogenannten Heilstatsachen für Paulus den Anfang der letzten Dinge bedeuten. In seinem Tod hat der Messias Jesus gesiegt über die Herrscher dieses Äons, Teufel, Sünde, Gesetz, Engel und Dämonen, seine Auferstehung bezeichnet den Anfang eines eschatologischen Hauptaktes, der allgemeinen Auferstehung: wie noch viele leben, die die Erscheinungen des Auferstandenen mit erlebt haben, so werden auch viele die allgemeine Auferweckung mit sehen, ohne sie selbst nötig zu haben (I. Kor. 15, 6. 20 ff.). Die „Heilstatsachen“ bedeuten also die Wende der Äonen, und alles Heilserleben ist Eintauchen in den neuen Äon. Diese Bewertung hat aber nur Sinn, wenn die Vollendung des neuen Äons vor der Tür steht, wenn also die lebende Generation die volle Vernichtung der vom Messias überwundenen Mächte, die volle ethische und dazu die ganze ästhetische Erlösung erleben wird. Hier erhellt auch die Bedeutung der Sakramente und der Gesetzesreligion, die Paulus beibehalten hat, und der enge Anschluß beider Stücke an die eschatologische Zentralverkündigung. Die Taufe schafft neue Menschen, in denen trotz aller Angriffe des alten Äons messianisches

Wesen flutet. Das Abendmahl vermittelt die Interimsgemeinschaft mit dem Messias, „bis daß er kommt", und in der Gesetzesreligion taucht die Predigt Jesu vom nahen Gericht wieder auf, die Kehrseite hier der Reichsankündigung, dort der Erlösungsbotschaft. Die Eschatologie bestimmt natürlich auch die Ethik, was besonders an I. Kor. ad oculos zu demonstrieren ist, und vor allem die Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung, was ja auch W. in seinem vierten Abschnitt klar herausstellt.

Diese Geschichtsbetrachtung muß nun aber in ihrer ganzen konkreten Beschränktheit und Unrichtigkeit aufgewiesen werden. Man mache sie sich an Zahlen klar. Paulus scheidet die Weltgeschichte nach dem Erscheinen großer Persönlichkeiten: Adam, Abraham, Moses, der Messias. Von Adam bis Abraham wird er etwa 2000 Jahre gerechnet haben, von Abraham bis Moses zählt er 430 Jahre (Gal. 3, 7), von Moses bis Christus sind es 1500 Jahre; das ergibt als Summe für den alten Äon etwa 4000 Jahre. Christi Erscheinung bezeichnet die Wende (Gal. 4, 4); man kann von seiner Auferstehung die Zeit des neuen Äons datieren, aber nur unter der Voraussetzung, daß die volle Offenbarung nach ein bis höchstens zwei Generationen erfolgt — also zählt man noch 30—60 Jahre Übergangszeit und erwartet darnach den Beginn der messianischen Zeit, eingeleitet durch Posaunenschall oder den Zusammenbruch des Himmels, die Auferstehung der Toten usw. Das ist die echte paulinische Geschichtsbetrachtung. Ihre Eigenart erhellt, wenn man sich klarmacht, wie es in Wahrheit gegangen ist. Der neue Äon ist nicht gekommen, die Interimszeit, die nicht alter und nicht neuer Äon ist, hat bald 1900 Jahre erreicht, ist also länger als die Periode Moses-Christus, die schlimmste Epoche des alten Äons. Die Heilstatsachen sind in ein ganz prekäres Verhältnis geraten: Zwischen Tod und Auferstehung liegen zwei Tage, die Parusie, der dritte Akt läßt bald 1900 Jahre auf sich warten. Mit anderen Worten: Die Erscheinung Christi

hat nur für einen kleinen Kreis von Menschen teilweise Erleichterung des Lebens im alten Äon gebracht, kann eigentlich nicht mehr gut als Inauguration des neuen Äon angesehen werden, bezeichnet vielmehr nur einen Höhepunkt inmitten des alten Äon. Die paulinische Geschichtsbetrachtung ist also unwiederbringlich untergegangen, der kirchliche Paulinismus hat schon längst mit ihr gebrochen; ein gewaltiger Fehler aber ist es, wenn der Historiker diese Korrektur des Paulinismus nicht beachtet und die Geschichtsbetrachtung des Paulus so darstellt, als wäre eigentlich alles in Ordnung. Der religiöse Glaube des P. ist erlebte und spannend erwartete eschatologische, messianische Erlösung. Diese Erkenntnis ist das A und O einer zutreffenden Darstellung des echten Paulinismus.

Weinel ist mit dem eschatologischen Charakter der paulinischen Glaubenslehre wohl vertraut; nur hat er nicht Neigung, ihn auch für seine Darstellung zugrunde zu legen und die Konsequenzen zu ziehen. Er gibt einen vortrefflichen Überblick über die Geschichtsbetrachtung des Paulus (§ 76). Da hören wir, daß die Lehre von den beiden Äonen den Rahmen des Ganzen ergibt. Der alte Äon ist durch Adams Fall, die Verheißung an Abraham und das Gesetz des Moses bezeichnet. Nun fragt W., was die Erscheinung Christi bedeute, und findet es beachtlich, daß Paulus nie vom kommenden Äon spricht. Der Ausdruck reicht nicht aus, wenn der Messias schon erschienen und in Erlebnissen des Geistes gegenwärtig ist. Hier hätte nur noch gesagt werden müssen, daß Paulus trotz allen Erlebnissen die Erlösung von diesem noch immer bestehenden bösen Äon sehnlichst wünscht, daß also erst die Parusie den wirklichen Abschluß der Weltgeschichte bringt. Nun sage ich, dieses so ergänzte Kapitel hätte an die Spitze der paulinischen Theologie gesetzt werden müssen. Ehe wir die einzelnen wichtigen Faktoren der paulinischen Heilslehre in ihrer Tiefe ergründen, brauchen wir einen

Einblick in ihren Zusammenhang, und den gibt uns allein die eschatologisch orientierte Weltgeschichtsanschauung des Paulus. Hätte W. den Inhalt seines § 76 vorangestellt und seiner weiteren Ausführung zugrunde gelegt, dann wäre er vielleicht auch von seinen eigentümlichen Wertschätzungen losgekommen und hätte den Sinn seiner eigenen Ausdrücke, wie er sich aus seinem § 76 von selbst ergibt, noch klarer erfaßt. Bezeichnend für seine die Zusammenhänge auflösenden Begriffsbildungen ist auch der über „das Heilsgut" handelnde § 45, mit dem W. die ganze Darstellung eröffnet. Was ist Heilsgut anderes als der Inbegriff der Gaben, die über die Glücklichen herabkommen, die die Äonenwende erleben? Und was zeigt W. in diesem Paragraphen? Er gibt zu, daß Paulus etwas tiefer in die eschatologische Erlösungsreligion hineinzustellen ist als Jesus. Aber seine Gedanken über den Inhalt des kommenden Heils rücken ihn stark von ihr ab; denn er erwartet nur abstrakte Güter. Als ob die Juden nicht auch abstrakte Güter erhofft hätten, und als ob die Massivität der Ideen für die Eschatologie konstitutiv wäre. Die richtige Beobachtung, die W. im Auge hat, ist m. E. so zu fassen, daß die paulinische Eschatologie im ganzen vergeistigter ist als die gemeinjüdische; aber Eschatologie ist und bleibt alles, was Paulus über das Heil, den Heilsweg und das Heilsgut sagt[1]).

Wie die Einteilung der paulinischen Theologie sofort ein harmonisches Ganze ergibt, wenn man den eschatologischen Rahmen zugrunde liegen läßt, in den sie eingespannt ist, ist leicht an den Kapiteln zu zeigen, die sich

[1]) Die unberechtigte Umbildung, die W. mit dem Paulinismus vornimmt, tritt auch in der Überschrift des 1. Kapitels zutage: Die Theorie und ihre Voraussetzungen. Keine Theorie, sondern gottgewirkte Geschichte hat die Erlebnisse aus sich herausgesetzt, von denen das 2. Kapitel eine so schöne Darstellung gibt, und zwar eine Geschichte, die durch die Erscheinung des Messias aus dem alten Äon herausführt.

bei Holtzmann und Feine finden. Holtzmann bringt der Reihe nach die Anthropologie, Gesetz, Sünde und Verderben, den Umschwung, die Christologie, das Versöhnungswerk, die Gottesgerechtigkeit, Ethisches, Mysteriöses und endlich die Eschatologie zur Darstellung. Bis zum Versöhnungswerk ist eine geschichtliche Entwicklung verfolgt, dann endet der Zusammenhang und die Anreihung beginnt; die Eschatologie klappt nach als isoliertes Endübel. Feine hat in seiner 1. Auflage manches mit Holtzmann gemein, in der 2. Auflage dagegen stellt er das Christusbild voran, läßt die Bedeutung des Todes und der Auferstehung, die Rechtfertigung, den heiligen Geist folgen und schließt mit der Gnosis, der Eschatologie, der Ethik und den Sakramenten. Hier ist ein organisches Ganze wirklich durch Zerstückelung und äußerliche Aufzählung seiner Teile bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Das Schmerzenskind ist auch hier die Eschatologie, hilflos und zwecklos zwischen Gnosis und Ethik untergebracht. Macht man sich klar, daß das Versöhnungswerk mit seinen Heilstatsachen als Inauguration der Eschatologie zu denken ist, daß der „Umschwung“ die Äonenwende darstellt, daß Gesetz und Sünde und Verderben die unheilvollen Momente des alten Äon sind, daß dagegen Gottesgerechtigkeit, Rechtfertigung, heiliger Geist und Sakramente Auswirkungen der messianischen Heilszeit sind, und daß die Gnosis hauptsächlich Kunde der letzten Dinge ist, dann ist's, wie wenn die ausgerenkten und verdrehten Glieder plötzlich zu einem harmonischen Körper sich wieder zusammenfänden. Nach Feine ([2] S. 474) ist die Eschatologie „ein Lehrgebiet“, das sich vor anderen durch besonders starke Mischung jüdischer und christlicher Elemente auszeichnet; wer sich von der traditionellen Bezeichnung der Sache losmacht, erkennt, daß sie das Lehrgebiet und Lebensgebiet des Paulus ist, daß sie sein ganzes religiöses Erleben und Denken und seine Lebensarbeit umschließt. Was ist der Apostel Paulus anderes als eine Waffe, die sich der himmlische Messias

zum siegreichen Kampf gegen die Fürsten dieses Äon geschmiedet hat!

Die Bedeutung dieser Konzentration der urchristlichen Religion auf die Eschatologie ist an den großen Tagesfragen der Forschung zu erweisen, dem Problem „Jesus und Paulus" und der „Christusmythe". Beide Probleme haben vielleicht nur darum eine solche Zuspitzung erfahren können, weil man den einheitlichen eschatologischen Gesamtcharakter aller neutestamentlichen Erscheinungen verkannte.

In dem Problem „Jesus und Paulus" ist der schwierige Punkt der „Hiatus", der in der Predigt beider Männer liegt, dort die Predigt vom kommenden Reich, von der Gnade und dem Gebote Gottes — hier die Verkündigung von dem Messias, der durch sein Heilswerk den Menschen das Reich und die Gnade erschließt. Beide Verkündigungen gleichen zwei Evangelien, und da die zweite Form die kirchliche geworden ist, so scheint es, als sinke Jesus zum bedeutungslosen Vorläufer der christlichen Religion herab und müsse Paulus als ihr eigentlicher Stifter und Prophet angesprochen werden. Der Hiatus verringert sich bedeutend, wenn man beide Lehrweisen von der Eschatologie aus faßt. Jesus predigt die Nähe von Reich und Gericht und wird somit, da er erfolgreicher wirkt als der Täufer Johannes, der Begründer einer messianischen Gemeinde, die sich unter dem Einfluß seines Wortes und seiner Person auf den kommenden Äon vorbereitet. Als letztes prägt er seinen Jüngern die Überzeugung ein, daß er der kommende Messias sei. Diese halten den Glauben nach seinem Hinscheiden fest: durch Erscheinungen Jesu bestärkt, verbreiten sie die Überzeugung, daß der Messias Jesus im Himmel weilt, um in Kürze als danielischer Menschensohn zu erscheinen; sie fahren fort, die Buße und die Nähe des Reichs zu verkünden, nur mit der persönlichen Zuspitzung, die sich bei Jesus höchstens ahnen ließ, mit der Gründung des Reichs und der Abhaltung des Gerichts sei inzwischen Jesus als

erhöhter Messias betraut worden, der nun in Bälde erscheinen und dem Laufe dieser Welt ein Ende machen werde. Und wie schon Jesus in den ersten Zeiten seiner Wirksamkeit das Vordringen des neuen Äon hier und da zu spüren meinte, so ward die Urgemeinde durch die pneumatischen Begabungen ihrer Glieder zu der Überzeugung gedrängt, in ihrem Kreise habe sich der neue Äon inmitten der alten bösen Welt einen Grund zu seiner Verwirklichung gelegt. Zu den drei nacheinander wirkenden messianischen Buß- und Heilspredigern Johannes, Jesus und Petrus gesellt sich als vierter Paulus. Wie der erste, war auch dieser letzte von der Überzeugung durchdrungen, daß er nur Sklave des Messias sein könne. Aber während Johannes sich nur in seiner Phantasie vorstellte, wie er mit dem bald erscheinenden Messias zu verkehren habe, wußte sich Paulus von dem himmlischen Messias persönlich berufen und beauftragt, die Botschaft von der geschehenen und kommenden messianischen Erlösung in alle Welt zu tragen. Das Neue, was er hinzutat, war die Spekulation über das messianische Heilswerk, das die Äonenwende begründet hatte, und die Reflexion über die mystische Verbindung der Erlösten mit dem himmlischen Messias; aber das Erleben des messianischen Heils und die Erwartung seiner Vollendung ist auch die Triebfeder seines inneren Lebens. So wird der Hiatus zwar nicht beseitigt, nur Pseudokritik kann ihn zudecken, aber eine Klammer ist aufgewiesen, die den lebendigen geistigen Zusammenhang zwischen der messianischen Bußpredigt in Palästina und dem Christusevangelium herstellt, das Paulus der Diaspora und dem Heidenvolk brachte[1]).

[1]) Die meisten Untersuchungen übersehen diese wichtige Verbindung, so z. B. Harnack, Das doppelte Evangelium im N. T. (Protokoll des 5. Weltkongresses f. freies Christentum u. religiösen Fortschritt 1910, I, S. 155), A. Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Lebensfragen 19), 1907, S. 98—102; auch ich habe in meinem Aufsatz „Jesus und Paulus“, Christl.

Darin liegt zugleich, daß die Entwicklung von Jesus zu Paulus verständlich wird und der radikalen Konsequenz der Vertreter der „Christusmythe“ der Boden entzogen wird. Hier wird ja doch vorausgesetzt, daß sich Paulus um Jesus nicht gekümmert, von einem irdischen Jesus nichts gewußt und völlig ohne Rücksicht auf dessen Erscheinung und Predigt zu begreifen sei. Die Wahrheit ist die: Paulus predigt wie Jesus den kommenden Äon; nur zieht er die Konsequenz aus dem Messiasbewußtsein des gestorbenen Jesus, indem er den auferstandenen und erhöhten Messias zum persönlichen Schöpfer und Bringer des von ihm gepredigten messianischen Heiles macht. Auch wenn wir nur etwa die Überlieferung von Johannes dem Täufer und die Briefe des Paulus besäßen, müßten wir postulieren, daß zwischen beiden ein historisches Menschenleben gelegen habe, das den Anlaß gab, der reinen Zukunftsaussage vom kommenden Messias die Botschaft vom erschienenen Messias hinzuzufügen.

Von Johannes dem Täufer bis zu Johannes dem Propheten ist die urchristliche Religionsbewegung die Predigt vom messianischen Äon, und überall da ist noch Urchristentum zu finden, wo die Zeit zwischen der Erscheinung Jesu und der erwarteten Vollendung auch als zusammenhängende Evolution der Äonenwende empfunden wird. Wo die Spannung nachläßt und die Aneignung der geschehenen und überlieferten Heilsoffenbarung in der sichtbaren Gemeinschaft der Christusgläubigen das religiöse Leben überwiegend ausfüllt, da wächst die Kirche heran. Wir spüren ihr Werden in der ganzen nachpaulinischen Literatur, ausgenommen die Johannesapokalypse, am meisten in dem

Welt 1907, Sp. 948, die Bedeutung dieses Moments noch nicht recht erkannt. Ausnahmen machen Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S. 170 ff., und Jülicher, Paulus und Jesus, 1907, S. 38 ff.; doch wird auch bei ihnen die richtige Erkenntnis nicht zur Grundlage gemacht.



eigentlichen johanneischen Schriftentum. Hier ist die geschichtliche Offenbarung in dem Menschenleben Jesu die entscheidende Sendung von oben her, in ihr ist Heil und Gericht, Leben und Tod bereits beschlossen; auch die Verheißungen, die der johanneische Christus gibt, weiß der Leser in ihrem wesentlichsten Teil erfüllt. Die Kirche ist da, die durch ihren genialsten Zeugen die Kunde von der einstigen Heilsoffenbarung bewahrt und verbreitet und die Gläubigen anleitet, das in seiner Fülle bereits offenbarte Heil in sich aufzunehmen und alle Güter, die man vom kommenden Äon früher erwartete, Leben, Frieden, Erkenntnis, Licht, in dieser Zeitlichkeit zu genießen. Das johanneische Christentum steht am Ausgang der neutestamentlichen Religionsbewegung und führt zur Entwicklung der kirchlichen Religion und Dogmenbildung hinüber [1]).

5.

Unsere Kritik hat den Ertrag gebracht, daß es in all den neueren Darstellungen an einem zusammenfassenden, historisch verarbeiteten Leitmotiv fehlt, und wir haben für Jesus und Paulus ein solches herausgestellt in dem eschatologischen Element. Damit ist keine neue Erkenntnis geboten, vielmehr zunächst nur die Verwertung einer elementaren, weithin eingestandenen Einsicht für die neutestamentliche Theologie und ihren organischen Aufbau angebahnt, sodann eine kleine, dem Sachverhalt entsprechende Verschiebung der Vorstellung gefordert, sofern die in der kirchlichen Theologie üblich gewordene Spaltung

---

1) Meine Auffassung berührt sich mit der Grundanschauung vom Paulinismus, die A. Schweitzer seiner Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis zur Gegenwart (Tübingen 1911) zugrunde gelegt hat (vgl. S. 42, 193); in wichtigen Punkten weiche ich freilich von ihm ab. Mit Recht weist Schw. auf die richtigen Gedanken hin, die bereits Kabisch in seiner Eschatologie des Paulus (1893) angedeutet hat (vgl. besonders S. 2, 51, 317 u. ö.). Auch Franz Dibelius, Das Abendmahl (1911), S. 71, ist zu vergleichen.

der Erlösungslehre in eine Lehre von dem geschichtlich begründeten und in der Kirche anzueignenden Heil und in eine Eschatologie wieder aufgehoben und der eschatologische Charakter der gesamten Heils- und Erlösungslehre wieder zur Geltung gebracht werden soll. Keineswegs wird also der christlichen Theologie zugemutet, das Beste, was sie kennt, in phantastischen Wust aufzulösen; sie soll nur mit der Erkenntnis Ernst machen, daß das Heil, das sie als geschichtliche Offenbarung, kirchliche Überlieferung und persönliches Erlebnis anzuschauen pflegt, von der ältesten Christenheit als Wirkung der Äonenwende und erste Phase der in Erfüllung gehenden Eschatologie empfunden wurde.

So wird die Aufstellung des eschatologischen Leitmotivs nicht nur bei Religionshistorikern auf sichere Zustimmung rechnen, auch die kirchlich gebundene Theologie wird sich mit ihm befreunden können; denn der von ihr zugrunde gelegte Begriff der Erlösung wird ja in der Form der Anschauung von der machtvollen Begründung des messianischen Äons gebührend gewürdigt. Nur die freier gerichteten Theologen, für die das Christentum im wesentlichen die Offenbarung eines neuen religiösen Verhältnisses und einer neuen reinen Moral bedeutet, und die darauf aus sind, alle phantastischen und mythischen Ausgestaltungen dieser Frömmigkeit, die sie ablehnen, auch dem N. T. abzusprechen oder wenigstens als unwesentliche oder nur als symbolische Gebilde auszugeben, werden mit dieser Wesensbestimmung unzufrieden sein. Ihre Ablehnung würde aber nur insoweit Berechtigung haben, als das genannte Leitmotiv den reichen Inhalt der urchristlichen Religionsbewegung nicht völlig erschöpft. Mit Recht können sie fragen: Wo bleibt die große prophetische Reformation spätjüdischer Gesetzlichkeit, die Verinnerlichung des religiösen Verhältnisses, die Jesus gebracht hat, seine Vereinfachung des Gesetzes? Wo bleibt das Werk des Paulus, die Proklamation der Aufhebung des Gesetzes, wo die λογικὴ

λατρεία (Röm. 12, 2), die er einführt? Wo bleibt der Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, den der johanneische Christus lehrt? Zwar einzelne der genannten Lehrstücke erscheinen zunächst der Eschatologie direkt untergeordnet. Die verinnerlichte Frömmigkeit, wie sie Jesus lehrt, ist Bedingung für den Einlaß ins Himmelreich; die λογικὴ λατρεία ist deutlich als der gehörige Wandel der messianischen Menschen gekennzeichnet; die Aufhebung des Gesetzes ist eine der Haupttaten des Messias und ein Hauptmoment des neuen Äons. Immerhin ist hier eine Unterströmung von relativ selbständiger Bedeutung angegeben, und sie ist so stark, daß sie auch historisch als zweites Leitmotiv geltend gemacht werden kann.

In jeder Beziehung hat das Christentum das Erbe des Judentums angetreten, seine beiden Hauptbesitztümer, die Thorah und die Hoffnung, hat es übernommen, freilich beide, vom Standpunkt des Judentums aus geurteilt, bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Wie es die Eschatologie dadurch vollkommen veränderte, daß es den Wanderprediger Jesus zum Messias erhob und seine den Juden fatale Person in den Mittelpunkt der Eschatologie rückte, so hat es die Gesetzesfrömmigkeit derart spiritualisiert, daß das Judentum, das den Geist nicht sah, nur von Entleerung und Verrat seines stolzesten Besitzes reden konnte. So ist das Christentum auch die Religion geworden, die durch gewaltige Reduktionen den allgemein gültigen Gehalt der Thorah und der prophetischen Gottes- und Sittenlehre für die Weltvölker fruchtbar machte. Alle Bestrebungen, die die Pflege eines vernünftigen, von abergläubischen Vorstellungen und Bräuchen freien Gottesdienstes und einer idealistischen, in den einfachen Beziehungen der menschlichen Personen zueinander begründeten Moral sich zur Aufgabe machen, stehen auf dem Boden des Urchristentums und sind auch nur mit Hilfe der christlichen Religion wirksam geworden. Nur hat sich das Urchristentum nie-

mals auf diese Form von Religion beschränkt, verdankt vielmehr seine eigentliche Stoßkraft dem messianischen Erlösungsgedanken, der nach Form und Inhalt wesentlich der Eschatologie zu danken ist. So stellt sich uns das Urchristentum in seinen beiden Leitmotiven dar als die Religion, in der der messianische Äon dank der Erscheinung Jesu Christi erlebt und spannend erwartet wird, und die aus der Thorah und ihren Fortbildungen durch Reduktion und Vergeistigung eine neue, reine Form des Gottesverkehrs und der Moral entwickelt.

Wir könnten nun etwa noch sagen, wie sich die Stoffverteilung nach dem leitenden Grundmotiv etwa gestalten könnte, namentlich für die Predigt Jesu und des Paulus. In der Predigt Jesu wird man selbstverständlich die Verkündigung vom kommenden Reich und vom nahen Gericht voranstellen. Hierhinein gehört die Buß- und Heilspredigt samt der Eschatologie, soweit sie nicht seine Person betrifft. Ein zweites Kapitel wird man der sittlich-religiösen Belehrung Jesu widmen, ausgehend von der eschatologisch gestimmten Bußpredigt, von der man zu der reformatorischen Belehrung über Gesetz und Frömmigkeit überleitet. Den Schluß macht dann die Persönlichkeit des messianischen Bußpredigers, sein Bewußtsein von seiner Sendung und seiner Person und die etwa anzunehmenden Aussagen über seinen Tod, seine Verklärung und Parusie. Jede weitere Zerteilung des Stoffes ist vom Übel, sie würde wieder zu äußerlicher Aneinanderreihung führen, und die Einsicht in die großartige Konzentration der Predigt Jesu ginge verloren.

Ähnlich ist die Predigt des Paulus zu analysieren. Wir legen einfach die Weltgeschichtsbetrachtung des Apostels zugrunde, beginnen also mit der Entwicklung der Menschheit im Zeitalter des alten Äon. Hier handeln wir von Adams Fall und dem Ursprung der Sünde, von der Verheißung der messianischen Erlösung an Abraham und von

dem Gesetz und seiner verhängnisvollen Wirkung inmitten des alten Äon. Ein zweites Kapitel beschreibt die Eröffnung des neuen Äon durch Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung des Messias Jesus, also das sogenannte Heilswerk Christi. Im dritten Kapitel folgt das Werden messianischer Menschen und ihr Zusammenschluß zur messianischen Ekklesia inmitten des alten Äon. Hier ist zu zeigen, wie die Gläubigen in die Gemeinschaft mit dem himmlischen Messias hineingezogen werden durch die Sakramente, durch den Geist oder durch unmittelbaren Verkehr, und wie sie in dieser Gemeinschaft über die Sünde hinauswachsen und doch noch die Sehnsucht nach vollkommener Erlösung in ihrem Geiste tragen. Dieser Vollendung des neuen Äon wird das vierte und letzte Kapitel gewidmet, das also die Eschatologie im eigentlichen Sinne, die Lehre von den auch für Paulus noch ausstehenden Heilsereignissen bringt. Mir scheint, als ob erst diese Einteilung den organischen geschichtlichen Zusammenhang der paulinischen Glaubensgedanken zur Anschauung bringt. Die üblichen Darstellungen zerstückeln den großartigen Organismus, indem sie ihn in eine Summe dogmatischer zeitloser loci auflösen [1]).

Zwischen Jesus und Paulus ist als selbständiger Teil das Wenige unterzubringen, was wir über den Glauben der Urgemeinde wissen. Es ist ihre Christuspredigt darzustellen, die Verkündigung von dem erhöhten und zum Gericht erwarteten Messias Jesus; im Anschluß daran ist der pneumatische Enthusiasmus zu betrachten, der von dem Messiasglauben sichtlich inspiriert ist. Dann ist zu zeigen, wie die Urgemeinde in ihrer Stellung zu Gesetz und Judentum zwei entgegengesetzte Richtungen in sich hegt, eine konservative, die die Ansprüche der Thorah und des nationalen Judenvolkes verteidigt, und eine freiere,

[1]) Daß man am Eingang oder am Schluß darlegt, wie Paulus persönlich zu seiner großartigen Weltanschauung, besonders zu seinem Erlösungsglauben geführt worden ist, ist selbstverständlich.

die die Gesetzlichkeit ermäßigt und Fühlung mit den Heiden sucht, und die durch Paulus zur Vertiefung und zum Sieg geführt wird.

Die letzte Abteilung hat von dem Christentum der werdenden Kirche zu handeln, wie es Weinel treffend ausdrückt. Auch hier sind die Leitmotive zur Geltung zu bringen. Die Entwicklung der Lehre vom Werk des Messias und von seinem Wesen, die Entwicklung der Anschauung vom gegenwärtigen Bestand, von den Aufgaben und Aussichten der Kirche, von den Kräften, die aus der himmlischen Welt ihr geschenkt werden, endlich die Entwicklung der Hoffnung auf die messianische Enderlösung ist auch hier im Zusammenhang darzustellen. Daneben, womöglich organisch eingeordnet, ist die fortschreitende Loslösung von Judentum und Thorah zu beschreiben. Den Schluß macht die Herausbildung einer in sich gefestigten kirchlichen Frömmigkeit, die in der erlebten Heilsoffenbarung und in dem gegenwärtigen religiösen Besitz ihre Wurzeln hat, während sie nun die eigentliche Eschatologie immer mehr an die Peripherie ihrer Gedankenwelt rückt. Die Kirchengeschichte schiebt sich zwischen die geschichtliche Offenbarung Jesu Christi und die letzten Dinge als Mittelstück von unabsehbarer Länge hinein. Hier ist vor allem auch des Einflusses der hellenistischen Theosophie und Philosophie zu gedenken, der (übrigens schon innerhalb der paulinischen Gedankenwelt) zu der allmählichen Auflösung der eschatologischen Spannung und zur Etablierung der Kirche in der Welt und zur Gewinnung eines festen Besitzes an religiösen Vorstellungen, Erlebnissen und Institutionen Wesentliches beigetragen hat.

Aus jüdischer Eschatologie und jüdischer Sittenlehre ist das Urchristentum hervorgegangen; es verkündet die eben begonnene und bald vollendete messianische Erlösung und den im wesentlichen aus der Thorah zu schöpfenden Willen Gottes. Jesus Christus ist der geschichtliche Anfänger dieser Religion, zunächst als ihr Prediger, dann

auch als die Person, die nach dem Glauben seiner Gemeinde den himmlischen Äon mit seinem Heil gebracht hat und bald vollkommen offenbaren wird. Für die Zeit des Harrens gilt es die Sittenlehre zu pflegen, die nach der Anleitung des Meisters aus den bleibend wertvollen Teilen der Gesetzesüberlieferung und Sittenlehre der Juden zu entnehmen ist. Wer einmal in diesem Sinne neutestamentliche Theologie, besser urchristliche Religionsgeschichte schreiben wollte, würde eine Geschlossenheit erreichen, wie sie in der neutestamentlichen Forschung bisher nur einmal zutage getreten ist, in dem Lebenswerk Ferd. Christ. Baurs.

Hans Windisch.

Die Bedeutung der alten syrischen Evangelienübersetzung.

Die folgenden Darlegungen verdanken ihre Entstehung dem Wunsche des Herrn Herausgebers, dem Erscheinen des großen Werkes von Adalbert Merx über „Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte“ (I 1897, II 1 1902, II 2a 1905, II 2b 1911) in gründlicherer Weise Rechnung zu tragen, als es die „Literarische Rundschau“ unserer Zeitschrift erlauben würde. In der Tat darf das genannte Buch, dessen Vollendung sein Verfasser leider nicht mehr erlebt hat, eingehendere Berücksichtigung fordern. Denn so stark die literarische Produktion auf theologischem Gebiete auch sein mag, so selten begegnet man auf ihm einer Arbeit, die in gleichem Maße Beweis gründlichster Gelehrsamkeit, eindringendsten Scharfsinns und zähesten Fleißes ist. Allein schon vor der in einzigartiger Weise umfassenden philologischen Ausbildung des verstorbenen Gelehrten steht der Leser staunend still. Und er sieht mit Bewunderung, in welchem Umfang sich ein Mann, dessen eigentliches Arbeitsgebiet das Alte Testament war, des zum Verständnis der Evangelien nötigen kritischen Materials zu bemächtigen verstanden hat.

Die ungemeine Fülle von Belehrung und Anregung, die uns aus dem Buche zuströmt, macht es unmöglich, ihm im Rahmen eines Aufsatzes allseitig gerecht zu werden. Die Auslegung, die Merx dem ältesten Evangelientext zuteil werden läßt, erlaubt ihm, anregende Beiträge zur Lösung zahlreicher Probleme beizusteuern, die heute im Mittelpunkt unseres Interesses stehen. Er spricht eine eigenartige Auffassung von der Person Jesu aus, urteilt originell über das dem Herrn durch die Evangelisten beigelegte Messiasbewußtsein. Die Lösung des synoptischen Problems sucht er weitab von den durch die heutige Theologie begangenen Wegen. Vom Charakter eines jeden der Evangelisten hat er eine ganz bestimmte Meinung. Und außerordentlich viel Förderndes enthalten über sämtliche Bände hin zerstreute Ausführungen zum Verständnis des Judentums der Zeit Jesu und der Evangelisten[1]). Alles das sei hier nur mit dem Ausdruck aufrichtigen Dankes erwähnt und dem Studium der Mitforscher dringend empfohlen. Ich strebe weder ein Referat, noch gar einen kritischen Bericht über den reichen Inhalt des Buches an, geschweige daß ich mich an dieser in ihrer Art großartigen Leistung dadurch versündigen wollte, daß ich den nicht ganz seltenen Versehen und Druckfehlern nachspürte. Vielmehr beschränke ich mich darauf, eine Antwort zu suchen auf die wichtigste Frage, die es uns stellt: ist das von Merx über die alte syrische Evangelienübersetzung abgegebene Urteil berechtigt oder nicht?

---

[1]) Vgl. z. B. II 1 p. 35 ff. (über Proselytentaufe), 81 ff. (über Schulgegensätze), 238 f. (Händewaschen), 304 ff. (Totenauferstehung), 329 ff. (Gräber), wozu der umfassende, mit Bildern gezierte Exkurs II 2a p. 510 ff. hinzuzunehmen ist. II 1 p. 391 (Beschwörung), 393 ff. (Lästerung). II 2a p. 416 ff. (Passahfeier). II 2b p. 84 f., 89 (Stellung der Frau), 123 f. (Manna), 149 ff. (Laubhüttenfest), 173 ff. (ʾAmm haʾareṣ), 179 ff. (Präexistenz der Seele), 216 ff. (Samariter), 245 ff. (Menschensohn und Gottessohn), 285 ff. (Bedeutung der 4 Tage Joh. 11$_{39}$), 293 ff. (die Toten), 300 f. (unbewußte Weissagung), 315 f. (Bat Qol), 325 f. (*ἄρχων τοῦ κόσμου*) 462 f. (zur Zahl 153 Joh. 21$_{11}$).

Die alte syrische Evangelienübersetzung das ist im Sinne von Merx die Gestalt der Evangelien, die der im Sinaikloster gefundene Palimpsest bewahrt hat. Nur sie wird ausgelegt. Und wo der Codex eine Lücke hat, wie etwa zu Beginn des Johannesevangeliums, da verstummt in der Regel auch der Erklärer. Die andere Handschrift der altsyrischen Evangelien, die von Cureton erstmalig veröffentlichte, spielt eine mehr untergeordnete Rolle, weil sie sich in die Entwicklung des Evangelientextes in Syrien, so wie sie sich Merx' Auge darstellt, nicht recht einfügen will. Der Sinaisyrer enthält nicht immer den Urtext der Evangelien. Unter den fleißigen Registern, die Jul. Ruska, der Herausgeber des letzten Bandes, unterstützt von E. Preuschen dem Werke beigefügt hat, findet sich auch eines, das die Stellen aufführt, wo Syr. sin. nach Merx' Ansicht nicht ursprünglich ist. Doch hat auch in diesen Fällen der Syrer manchmal den ältesten Text bewahrt, insofern als die Urform von keinem Zeugen mehr geboten wird und nur zu rekonstruieren oder zu vermuten ist. Unvergleichlich viel reichhaltiger ist die Liste, welche die Verdienste des Sinaisyrers als des Bewahrers des echten Textes bucht. Merx hat aus seiner eindringenden Beschäftigung mit dem Gegenstand die feste Überzeugung gewonnen, daß Syr. sin. unser weitaus bester Evangelientext ist, und dementsprechend fällt die Entscheidung wieder und wieder zu seinen Gunsten.

Natürlich ist die Vorliebe unseres Verfassers für den Sinaisyrer nicht Ausfluß einer Laune oder eines flüchtigen Eindrucks, sondern wissenschaftlich wohl fundiert. Merx' Arbeit ruht auf dem Lachmannschen Prinzip, die ältesten Zeugen nach geographischen Bezirken gesondert zu verhören. Aber während Lachmann sich darauf beschränkte, Griechen und Lateiner zu vernehmen, zitiert Merx auch die Orientalen. Unter den Übersetzungen erweist sich in erster Linie die Aussage der alten Syrer als wertvoll; aber auch die armenische, äthiopische, gotische sowie die

ägyptischen Übersetzungen kommen häufig zu Wort. Für die stets erneute, den Stoff mit vollen Händen spendende Darlegung des der Textkritik zur Grundlage dienenden Tatbestandes muß auch der Benutzer unserem Verfasser dankbar sein, den das Gefühl beschleicht, daß gelegentlich die Fülle des Materials den Blick auf das Wesentliche mehr behindert als schärft. Die Belehrung, die Merx uns spendet, ist um so wertvoller, als er zahlreiche Handschriften nicht nur aus den Apparaten der Ausgaben kennt, sondern im Zusammenhang gelesen hat.

Doch Merx verfolgt den Text nicht nur durch die Länder, auch durch die Zeiten. Er konstatiert, daß wir fünf übereinanderliegende Schichten des Evangelientextes in aramäischer Sprache besitzen: den Sinaisyrer, dem in einem gewissen Umfang der Curetonianus zur Seite geht, die Peschittha, die 508 verfaßte Philoxeniana, die Revision des Thomas von Heraklea von 616, endlich den sogenannten jerusalemischen Syrer. Da nun der syrische Bibeltext fortgesetzt unter dem Einfluß des griechischen gestanden hat, kann man an den Veränderungen, die er durch die Jahrhunderte hin erfuhr, noch vieles von den Umbildungen erkennen, denen die griechischen Evangelien im Laufe der Zeit ausgesetzt waren. Die Beobachtung der Syrer gestattet, zahlreiche Änderungen, welche die Griechen an ihrem Text vorgenommen haben, zeitlich ziemlich festzulegen. Der griechische Untergrund des Sinaisyrers gehört dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts an, etwa dem Jahre 180, eine Datierung, die sich aus der weitgehenden Verwandtschaft mit den Altlateinern ergibt. Die ganz auf dem Sinaisyrer ruhende Peschittha setzt Merx um 400 an. Sie weicht von ihrer Grundlage ab nach Maßgabe der inzwischen am griechischen Text angebrachten Redaktionen, so daß die beiden Syrer im Spiegelbild die Veränderungen zeigen, die der griechische Text zwischen 180 und 400 erleiden mußte.

Hat unser Verfasser die Zeugen verhört und ihre

Bekundungen aus den verschiedenen Gegenden und Zeiten gebucht, so geht er dazu über, durch Abwägung der mannigfaltigen Aussagen gegeneinander den Urtext zu gewinnen. Er bemüht sich, den von ihm ermittelten Gesamttatbestand historisch zu verstehen, indem er den Gründen nachspürt, welche die alten Redaktoren und Editoren veranlaßt haben könnten, Veränderungen zu treffen. Nur der Text ist als der älteste, eventuell die Urgestalt, anzusehen, aus dem sich — sei es direkt oder durch Mittelformen — alle Varianten befriedigend erklären lassen als Produkte einer fortschreitenden Arbeit an dem Text. Dabei fühlt sich Merx durchaus als Gegner eines bisher von den Forschern mit Vorliebe gehandhabten Verfahrens, das er als „lediglich mechanische Kritik“ geringschätzt. Von der „geschichtlich reflektierenden Textkritik“ ist allein ein Fortschritt zu erwarten. In dieser Richtung zu arbeiten und Früchte einzuheimsen, dazu befähigen Merx eine gute Kenntnis der alten Kirchen- und christlichen Geistesgeschichte sowie ein immenser Scharfblick und ein außergewöhnliches Divinationsvermögen. Von der Furcht, daß die übermäßig angespannten Sinne ihm Geräusche und Gestalten vortäuschen könnten, die nicht der Wirklichkeit angehören, ist er offenbar völlig frei. Den auf seine Weise von ihm gewonnenen Urtext legt Merx dann aus. Da er ihn in der Regel bei Syr. sin. findet, kann man praktisch darüber hinwegsehen, daß sich die beiden Aufschriften seines Buches eigentlich nicht decken. Wenn er über „die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte“ handeln will und sich ausdrücklich dagegen verwahrt, diesen nun einfach aus dem alten Syrer erheben zu wollen, in Syr. sin. vielmehr nur ein, wenn auch das wichtigste, Hilfsmittel zur Herstellung dieses Textes erblickt, dann ist man im Grunde auf den Untertitel nicht gefaßt: „Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift“. Einen ältesten bekannten Evangelientext

gibt es doch auch da, wo dieser Codex zum Schweigen verdammt ist.

Ein Urteil über die Brauchbarkeit der Methode von Merx kann nicht gefällt werden, ohne daß man sein Buch an einzelnen Punkten kritisch prüft, um zu ermitteln, wie er sie im großen und im kleinen handhabt und was sie ergibt. Daß ich dabei vor allem Dinge zur Sprache bringe, die mir zur Beanstandung Anlaß zu geben scheinen, liegt in der Natur der Sache begründet und will nicht bestreiten, daß ich Merx auch vielfach beizupflichten vermag und mich als sein dankbarer Schüler fühle. Ich werde schwerlich der einzige Leser sein, der neben Partien, die ihn mit Bewunderung erfüllen, fort und fort auf Ausführungen stößt, die seinen Widerspruch herausfordern. Der Zwiespältigkeit, in die man sich bei der Lektüre versetzt sieht, scheint mir ein gleicher Zustand des Verfassers zu entsprechen. Die Vorsicht und Besonnenheit des wissenschaftlich geschulten, oft erprobten Gelehrten liegt bei ihm im Widerstreit mit dem ungestümen Verlangen, der Schwierigkeiten, die ihm seinen Weg hindernd sperren wollen, siegreich Herr zu werden. So begegnen uns Wendungen, in denen er sich als unfähig bekennt, Ordnung in die Zeugenaussagen zu bringen und den Urtext noch zu gewinnen. Dann verzichtet er, eine Lösung zu geben, beschränkt sich darauf, die Probleme, wie er sie schaut, zu charakterisieren. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle macht er nicht halt, bevor er das Ziel erreicht zu haben glaubt, und feuert sich und seine Leser an: „Wer aus dem Sumpfe heraus will, muß den Mut haben, fest zu schließen“ (Joh. 349 Anm.). Gewiß ist solcher Wagemut nicht unfruchtbar geblieben. Aber er hat es auch mit Naturnotwendigkeit zur Folge gehabt, daß die Beweisführung Blößen bietet.

Wer sich in der Stimmung, wie sie Merx beseelte, an die Arbeit setzt, mit dem unerschütterlichen Willen, Resultate zu erzielen, wird nur schwer der Gefahr ent-

gehen, sich gegebenenfalls durch Machtsprüche die Straße freizumachen. „Etwas mit dem Finger bewegen ist keine hebräische oder aramäische Ausdrucksweise“, sagt Merx zu Matth. 23 4 (p. 317). Das Verständnis von Matth. 23 8 versperrt er sich durch die Versicherung: „Es ist höchste Plattheit zu sagen, der Sinn sei: tut nach ihren Worten, und nicht nach ihren Werken“ (p. 319). An dieser Stelle sei der Text verdorben, auch schon in Syr. sin. Ursprünglich habe Jesu Befehl gelautet: *πάντα ὅσα ἐὰν λέγωσιν ὑμῖν ἀκούετε* [*αὐτῶν* ??] *κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε* und das habe bedeutet: was sie euch auch sagen mögen, hört es an, aber handelt nicht wie sie, denn sie selbst tun nicht, was sie sagen. Und dann bemüht sich Merx, Zeugen für das *ἀκούετε* beizubringen. Das Resultat ist jedoch wenig befriedigend. Wenn der Spruch bei Ps.-Clemens, Hom. III 18 lautet: *πάντα ὅσα λέγωσιν ὑμῖν, ἀκούετε αὐτῶν*, so besagt das dem Sinne nach nichts anderes als das „tut“ der Evangelienhandschriften, und Merx muß, um aus Ps.-Clemens eine brauchbare Hilfskraft für seine Zwecke zu machen, das *αὐτῶν* streichen. Nicht anders steht es mit den beiden Fürsprechern, die er sonst noch namhaft macht: Syr. cur. und Origenes III 382 Delar. Sie haben zwar audite, aber ergänzt durch ein et facite. Und man redet sich angesichts des geschlossenen Auftretens der übrigen Zeugen für unsere Stelle nur sehr schwer ein, daß gerade das facite Zusatz zu einem ursprünglich alleinstehenden audite =*ἀκούετε* sei. — Oder wir vernehmen zu Mk. 6 21: „Der gelegene, opportune Tag, *εὔκαιρος ἡμέρα* ist in Syr. sin. nicht vorhanden. Da *εὔκαιρος* nur heißen kann: gelegen für die Pläne der Herodias V. 19, so fragt man sich: warum ist der Geburtstag des Herodes für ihre Zwecke gelegen? Sind königliche Geburtstage besonders passend, um Gnaden in Formen von Todesurteilen zu erlangen? Dazu weiß ein herrschsüchtiges Weib bessere Gelegenheiten zu finden. Wenn nicht, so ist das ganze *εὔκαιρος* ungehörig, von späterer

Betrachtung aus zugesetzt und Syr. sin hat es nicht!" (p. 54). Sollten solche Erwägungen wirklich ausreichen, dem Syrer den Vorsprung vor allen Konkurrenten zu sichern und nicht vielmehr angesichts der Tatsache, daß die εὔκαιρος ἡμέρα in der Parallele Matth. 14_6 fehlt, noch andere Erklärungsmöglichkeiten für den Tatbestand bestehen? Allzuleicht ist Merx geneigt, mit Urteilen wie: „leere Tautologie" (z. B. Joh. p. 131 zu 6_{46}) über Lesarten der Griechen hinwegzugehen, wenn er sie nicht „geradezu haarsträubend" findet (Joh. 466 zu 21_{15}). Er kann seine Überzeugung kurz und ohne weitere Begründung in die Worte fassen: „Jedenfalls hat Syr. sin. die älteste Form" (Joh. p. 273 zu 11_{19}). — Joh. 13_{24} darf man vielleicht den Text νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος πυθέσθαι τίς ἂν εἴη verteidigen; aber niemandem wird die Beanstandung der Lesart νεύει οὖν τούτῳ Σ. Π. καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ κτλ. imponieren, wenn sie mit den Worten geschieht: „Es ist dies sachlich falsch; wenn er durch Zeichen fragt, will er heimlich fragen, es kann also nicht weitergehen mit καὶ λέγει αὐτῷ, was dem νεύει widerspricht" (p. 356). Ist es unmöglich, in dem νεύειν ein Mittel zu sehen, die Aufmerksamkeit dessen zu erregen, den man fragen will? Mk. p. 68_1 tut Merx den Beginn von Mk. 7_3 als verdorben mit den Worten ab: οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι sei ungefähr so geistreich, „wie wenn man sagte, die Gänse und alle Vögel haben zwei Beine". Aber beanstanden läßt sich doch eigentlich nur die Anordnung von Syr. sin. und Peschittha, die „alle Juden und (die?) Pharisäer" haben. Hier nehmen sich die Pharisäer in der Tat etwas seltsam und überflüssig aus. Sämtliche übrige Zeugen setzen aber die Pharisäer an erste Stelle. Das kann doch guten Sinn haben. Wir werden bekannt gemacht mit den strengen jüdischen Reinigungssitten. Da braucht doch, was für die Musterfrommen gilt, nicht ohne weiteres auf alle Juden zuzutreffen.

Manchmal haben die Machtworte ihren Grund in mangelhafter Kenntnis des späteren Griechisch. Die kategorische Erklärung *ἄνωθεν* „heißt nicht abermals, wieder“ (Joh. p. 53 zu 3_{8}), ist falsch und das Gegenteil reichlich zu belegen. Damit aber fällt auch die Möglichkeit, für Syr. sin. eine von allen griechischen Manuskripten abweichende Unterlage vorauszusetzen, nämlich *ἐὰν μή τις ἀναγεννηθῇ*. Das מן דרישׁ[1]) ist einfach Wiedergabe von *ἄνωθεν* und lehrt uns lediglich, wie der Übersetzer diese Vokabel aufgefaßt hat. — Das *εἰς τὴν συναγωγήν* Mk. 1_{21} ist keineswegs „für die Sprache des ersten Jahrhunderts unmöglich“ (p. 16). Sind doch derartige Wendungen schon bei Diodor gar keine Seltenheit (s. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, 1911 p. 10). — Auch an dem Perfektum *ἑώρακεν* neben dem Aorist *ἤκουσεν* (Joh. 3_{32}) hätte Merx (p. 75) keinen Anstoß zu nehmen brauchen (vgl. J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments, 1911 p. 224).

Der stets auf der Suche nach Erklärungen für komplizierte Tatbestände begriffene Geist gewinnt eine Schärfe, die dem Fernerstehenden wohl hin und wieder übermäßig vorkommen will. So, wenn Merx (Joh. 243) zu Joh. 9_{25} der allein durch Syr. sin. gedeckten Lesart מטלתה (für *ἄρτι*) den Vorzug gibt, darunter ein *δι᾽ αὐτόν* vermutet und das „für die allegorische Bedeutung der Erzählung hoch bedeutend“ findet. Jene Vermutung mag berechtigt sein. Aber Merx hat Unrecht, im Interesse seiner symbolischen Deutung so stark zu unterstreichen, daß es *δι᾽ αὐτόν*, aber nicht *δι᾽ αὐτοῦ* heiße. Auch jenes kann und wird in unserem Zusammenhang besagen „durch seine Hilfe“, wie Joh. $6_{57, 58}$ (s. darüber im Handbuch zum Neuen Testament) lehrt. — Auch dem, was der Verfasser Joh. 458 f. über den Sinn des Verhaltens des Petrus

[1]) Da die Druckerei keine syrischen Typen besitzt, müssen die syrischen Worte mit hebräischen Lettern gedruckt werden.

Joh. 21_{7} geistvoll zusammenkombiniert, vermag ich so wenig zu folgen, als ich seine Behauptung (Luk. 492) anerkennen kann, daß Syr. sin. Luk. 23_{33} noch die ursprünglich verschiedenen Exekutoren Jesu und seiner beiden Leidensgefährten — Juden und Römer — auseinanderhalten lasse.

Auf schmalster Basis errichtet Merx' Scharfsinn mitunter seine Gebäude. Matth. 24_{45} ist nicht gut erhalten. Ein א vermag man zu lesen, und Merx schloß daraus, daß es kein ע ist, Syr. sin. habe nicht von einem Sklaven (עבדא), sondern von einem Haushalter (איקונומא) gesprochen. Aber die neueste Untersuchung der Handschrift von Smith-Lewis (The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê 1910) bestätigt die schon in Burkitts Ausgabe (Evangelion da-Mepharreshe 1904) vertretene Annahme, daß das א nicht zum Hauptwort gehört, sondern zu lesen ist אינא עבדא. — Auch, was Merx zu Matth. 4_{18} ausführte (p. 59), ist, wie er selbst zugibt (Matth. XXII), durch genauere Lesung hinfällig geworden. Und nicht nur wo er schwer zu entziffern ist, sollte Syr. sin. mit Vorsicht gebraucht werden. Er enthält auch ganz bestimmt nicht wenige Schreibfehler. כרכא Joh. 7_{31} ist gewiß Irrtum für כנשא (p. 167), Joh. 7_{45} muß es כהנא statt כנשא lauten (p. 171 f., 487). Joh. 8_{14} fehlen die Worte לא ידעין אנתון, weil das Auge des Abschreibers offenbar von einem לא zum nächsten abgeglitten ist. Luk. 16_{25} wurde ברי (= *τέκνον*) in ברם verschrieben. Auch ארמלתא (Witwe) Mk. 7_{26} möchte ich für ein Verderbnis aus ארמיתא (Heidin) ansehen. Vgl. Burkitt II 287 f. die Liste der Stellen, an denen der Syrer von den Griechen abweicht, jedoch durch eine geringfügige Änderung ihnen gleichgemacht werden kann. Solche Beobachtungen lassen uns nur mit geringem Vertrauen dem Versuch von Merx folgen, am Schluß von Mk. 6_{30} bei Syr. sin. die Urlesart aufzudecken. Nur dieser hat: „alles, was er getan und gelehrt hatte", während die

übrigen Zeugen den Plural setzen. Aber es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß דעבד ואלף für דעבדו ואלפו steht; ein Versehen, das um so leichter vorkommen konnte, als die Singularform sich in der Aussprache vom Plural nicht unterscheidet.

Auch da, wo man Merx zugeben darf, daß seine Übersetzung und Interpretation der syrischen Worte sprachlich möglich sind, auch keinerlei Verdacht auf Textverderbnis vorliegt, ist man oft außerstande, seinen anschließenden Darlegungen beizupflichten. Luk. 2 13 hat Syr. sin. ganz allein: „und plötzlich sind bei ihm erschienen", an Stelle von: *καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ*. Damit soll die Urform der Erzählung, die sonst überall verloren gegangen ist, gewahrt sein. V. 13 und 14 gehören noch zu den Worten des Engels, der den Hirten mitteilt, wie sie den Messias zu erkennen vermöchten. Bei ihm (das „ihm" bezieht sich auf das Jesuskind) haben sich lobsingende himmlische Scharen eingefunden. Aber gegen diese Deutung sprechen doch die erheblichsten Bedenken. Schon das „und plötzlich" paßt schlecht in einen Hinweis auf das, was die Hirten sehen werden. Sodann tritt Luk. 2 9 auch nach Syr. sin. ein Engel auf, was wegen des Singulars קאם = *ἐπιστάς* kaum bestritten werden kann (s. Merx, Luk. 197). V. 15 aber entfernt sich eine Mehrheit von Engeln, woraus folgt, daß sich zu jenem ersten noch andere hinzugefunden haben müssen, das gewöhnliche Verständnis von 13 also richtig ist. Vor allem jedoch, auch bei dem Syrer treffen die Hirten 16, 17 im Stalle keineswegs Engel an. Merx sieht sich dadurch zu der Behauptung gedrängt, daß der Text hier gründlich überarbeitet ist, wobei der richtige Wortlaut einer Banalität zum Opfer fiel. Gründe für die von ihm vermutete Umgestaltung weiß Merx freilich nicht anzugeben. So darf er auch von uns nicht verlangen, daß wir an seiner Konstruktion Gefallen finden. Das Machtwort, von dem er ausgeht: ein Kind in Windeln gewickelt in einer Krippe kann kein Kennzeichen sein,

hat keine zwingende Kraft angesichts der Tatsache, daß V. 7 die Unterbringung des Neugeborenen als etwas ganz Außergewöhnliches betrachtet wird, das einer Begründung bedarf.

Stimmen uns solche Darlegungen, überscharfsinnig und gewaltsam wie sie sind, schon vorsichtig gegenüber Merx' Beweisführung und daher mißtrauisch vor den Resultaten, so noch mehr die Art und Weise, wie er gewisse kritische Maßstäbe handhabt. Ohne Zweifel enthält der Satz, daß man die späteren Synoptiker nicht vernachlässigen darf, wenn man das ursprüngliche Aussehen der von ihnen benutzten älteren richtig erkennen und bewerten will, eine Wahrheit. Aber hat sich Merx derselben wirklich bemächtigt, vermag er sie für die Kritik fruchtbar zu machen, wenn er das Prinzip, unter verschiedenen bezeugten Lesarten eines Synoptikers diejenige zu verwerfen, die sich in der Parallele wiederfindet, als „eine ganz mechanische Theorie der Redaktion“ (Mk. p. 51) verachtet? Merx ist geneigt, anders zu schließen. So entnimmt er z. B. daraus, daß Luk. 6 29 nur *τὴν σιαγόνα* hat, auch in der Vorlage des dritten Evangelisten, bei Matth. (5 39) müsse ursprünglich das *δεξιάν* gefehlt haben, und freut sich, dem ermittelten ursprünglichen Matthäustext auch bei Syr. sin. cur. D k und Irenäus (aber könnte dieser nicht Lukas im Sinne haben?) wieder zu begegnen (Matth. p. 103 f.). Ebenso möchte er Matth. 12 10 die nur von Syr. sin. cur. gebotene rechte Hand als durch Luk. 6 6 gesicherten matthäischen Urtext festhalten (Matth. p. 205). Darüber, ob in solchen Fällen die alten Syrer wirklich die ersten Lesarten bieten, wird nachher noch einiges zu sagen sein. Hier war nur ein Hinweis beabsichtigt auf die bedenkliche Art der Anwendung eines kritischen Grundsatzes durch Merx.

Fast noch schlimmer ist der Gebrauch, den er von der Feststellung macht, daß ein Wort „Wanderwort“ ist. Der letzte Band bringt sogar ein Register, das die

„Wanderwörter“ vereint. „Wanderwort“ ist die Zauberformel, die wieder und wieder mißliebige Textbestandteile verschwinden läßt. „Wanderwort, also ursprünglich nicht vorhanden“ (Joh. 447), das ist der Ton, der in solchen Fällen angeschlagen wird. Wie Merx das meint, darüber sprach er sich schon in dem Nachwort zur Übersetzung, Bd. I p. 246_1, etwas eingehender aus im Anschluß an Luk. 17_{10}: „dabei aber beliebe man zu beachten, daß die Stellung des Wortes ἀχρεῖοι schwankt 1. δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, 2. δοῦλοί ἐσμεν ἀχρεῖοι D, 3. ἀχρεῖοι δοῦλοί ἐσμεν, wie Tischendorfs Note lehrt. Solche Schwankungen entstehen durch verschiedene Einrangierung eines Wortes, das ursprünglich nicht zum Texte gehörte, als Note beigesetzt und dann zum Text gezogen wurde. Diese Schwankungen der Wortstellung deuten auf Interpolation des schwankenden Wortes.“ Man kann dem hier entwickelten Grundsatz kaum mißtrauisch genug gegenüberstehen. Zunächst ist schon gar nicht mit Sicherheit zu sagen, welches Wort eigentlich die Schwankungen verursacht, also das verfehmte Wanderwort ist. Weiter aber verschmilzt doch eine vom Rand eindringende Glosse sofort unauflöslich mit dem Text und ist als Fremdkörper in diesem gar nicht mehr erkennbar. Das Merxsche Verfahren, die Schwankungen zu erklären, hat zur Voraussetzung den immerhin nicht die Regel bildenden Fall, daß von ein und demselben Exemplar, das die Randnote enthält, die Abschriften genommen werden, daß die verschiedenen Abschreiber das Verlangen haben, die Glosse in den Zusammenhang zu verweben, und diesen Wunsch jeder auf seine Weise zur Ausführung bringen. Da es aber auch Kopisten gegeben haben wird, die Randglossen ganz ignorierten, müßten doch auch Texte vorhanden sein, in denen der Zusatz fehlt. Gleich das erste Beispiel scheint mir die Theorie von Merx ad absurdum zu führen. Matth. p. 20 konstatiert er zu Matth. 1_{18}, daß ℵ Ἰησοῦ χριστοῦ, B dagegen χριστοῦ Ἰησοῦ hat, und knüpft daran die Be-

merkung: „das lehrt, daß Ἰησοῦ Wanderwort ist, das ursprünglich als Glosse zugesetzt, verschieden eingeordnet ist. Somit zeugen B und ℵ gegeneinander, beide sind durch dieselbe Glosse an verschiedener Stelle erweitert". Das oben Gesagte enthebt uns einer Kritik dieser Darlegung. Mir scheint, daß unsichere Stellung eines allseitig bezeugten Wortes nichts gegen seine Ursprünglichkeit ausmachen kann, daß sie nur ein erneuter Beleg dafür ist, wie gleichgültig viele Abschreiber derartigen vermeintlichen Belanglosigkeiten gegenüberstanden. Hat aber die Theorie vom Wanderwort einmal einen Grundsatz der Kritik ergeben, dann ist zu fordern, daß er auch überall seine Wirkungen verspüren lasse. Es ist ungerecht, Joh. 5 18 *μόνον* als Wanderwort zu streichen und im selben Vers *οἱ Ἰουδαῖοι*, was gleichfalls Wanderausdruck ist, zu tolerieren. Auch trägt Merx kein Bedenken, z. B. das *τότε* Joh. 7 5 zu halten, obwohl es einen Wandertrieb entwickelt, der es an nicht weniger als fünf verschiedene Stellen führt (Joh. p. 159). Ebensowenig stört es ihn, daß das *πάλιν* Joh. 10 7 an dreierlei Orten auftaucht. In diesen Fällen steht allerdings den gefährdeten Worten die Autorität von Syr. sin. zur Seite.

Man muß überhaupt durch das ganze Buch hin schwer mit dem Eindruck kämpfen, als würden nicht feste Prinzipien der Auslegung ohne Ansehen der Person angewendet, sondern als bestünde eine — natürlich ihm selbst verborgene — Vorliebe für den alten Syrer, die den Kritiker in der Anlage seiner Untersuchungen wie bei der Fällung seiner Urteile beeinflußt. Wenn Merx (Joh. 405) zu Joh. 16 17 bei der Wahl zwischen den beiden Lesarten *εἶπον ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* und: „es sprachen seine Jünger" sich mit Syr. sin. zugunsten der letzteren entscheidet und gegen die andern geltend macht, sie sei offenbar Korrektur, um „die absolute Verständnislosigkeit aller Jünger doch wenigstens auf nur einige zu beschränken", so pflichtet man ihm freudig bei. Aber wes-

halb stellt Merx dann die gleiche Erwägung nicht auch zu V. 12 an, wo in Syr. sin. das *οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ* fehlt? Kann dieses offene Eingeständnis der Hilflosigkeit der Rede Jesu gegenüber nicht auch aus Schonung für die Jünger gestrichen worden sein?

Genährt wird die Empfindung, daß Merx nicht immer mit gleichem Maße mißt, durch die Behandlung der Zeugen. Oder was soll man über die Art sagen, wie er zu Matth. 5_{34} verfährt? Merx stellt fest (Matth. p. 101 f.), daß Syr. sin. und cur. „das verhängnisvolle *ὅλως* fehlt, auf das so viel gebaut ist.“ Darin irrt er. Auch die Syrer haben *ὅλως*. Es birgt sich bei ihnen unter דקְומכון (vergl. Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik, 2. Aufl. 1898 § 223 p. 169). Was uns aber hier mehr interessiert, ist die Weise, wie Merx die vermeintliche Textgestalt der Syrer verteidigt. Weitere Zeugen für einen Evangelientext ohne *ὅλως* gibt es nicht. Dagegen findet sich die Vokabel bereits bei Justin und Irenäus. Aber da der erstere in den Handschriften geändert sein k ö n n t e, kommen wir nach Merx' Meinung mit Sicherheit nicht über Irenäus hinaus. Dessen und seiner Gesinnungsgenossen Aussage aber werde aufgewogen durch den ältesten Zeugen für unseren Spruch Jak. 5_{12}, der das *ὅλως* gleichfalls nicht kenne. Aber ist Jakobus wirklich zu verwenden als Gewährsmann für eine Form des Spruches, nach der nicht der Eid überhaupt, sondern nur leichtsinniger Gebrauch von Schwurformeln verboten war? Wohl fehlt *ὅλως* bei Jakobus. Aber das ist doch etwas rein Äußerliches angesichts der Energie, mit der er betont: *μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον*. — Ich vermag auch die Methode nicht zu billigen, mittelst deren Merx (Matth. 212, 216 f.) dem Irenäus die Bestätigung dafür abpreßt, daß Matth. 13_{13-15} nach seiner ältesten erreichbaren Gestalt etwa dies ausgesprochen habe: „Ich rede mit ihnen in Gleichnissen, weil sie stumpfsinnig sind, — das Wort des Jesajas, ihr Herz ist zugeschlossen, sie hören und sehen nicht, trotz der Augen

und Ohren, wird an ihnen zur Wahrheit." Die in den Handschriften hier sich findende Lehre vom Verstockungszweck der Parabeln sei erst durch „theologasternde Erweiterungen" hineingekommen. Nun werden viele dem Ausruf Merx' beipflichten: „Welcher Vernünftige kann sagen, Ješu' habe darum in Gleichnissen geredet, damit die Hörer sich nicht bekehren." Aber berechtigt uns das schon zu tiefgreifenden Manipulationen am Evangelientext? Auch Irenäus IV 29_1 (Stieren), wie wir ihn heute lesen, bietet das Matthäuswort als Ausdruck der „landläufigen Verstockungslehre". Aber Merx hält sich für berechtigt, das Zitat des Kirchenvaters für überarbeitet anzusehen und entsprechend zu säubern. Irenäus bestreitet die gnostische Behauptung, daß Gott den Pharao verstockt habe, unter Hinweis auf die Lehre, die Matth. 13 der Herr seinen Jüngern gibt. Er meint, man könne aus ihr ersehen, daß Gott die Menschen nicht verblendet, sondern lediglich ihre Selbstverblendung nicht verhindert. Da nun aber der Matthäustext in seiner üblichen Gestalt, wie ihn auch Irenäus darbietet, mit seinem ut videntes non videant etc. sich nicht eben gut zur Widerlegung der gnostischen These eignet, müsse man, schließt Merx, vermuten, daß ursprünglich bei Irenäus etwas anderes gestanden habe. Aber man kommt meines Erachtens vollkommen aus mit der Annahme, daß der alte Kirchenvater es nicht übermäßig genau genommen hat mit Logik und Exegese. Und jedenfalls muß, wer den irenäischen Matthäustext säubert, den Mut haben, die Pauluszitate gleichfalls zu berichtigen, die Irenäus unmittelbar anschließt und demselben Zweck dienstbar macht: 2. Kor. 4_4, Rom. 1_{28}, 2. Thess. $2_{10, 11}$. Denn man kann doch nicht deutlicher, als der Apostel es Rom. 1_{28} tut, den Gedanken aussprechen, daß Gott die Menschen in die Finsternis stößt. Für 2. Kor. 4_4 aber wenigstens ist der von Irenäus befolgte Wortlaut bereits durch Marcion (Tertullian adv. Marc. V 11 p. 613 Kroymann) gedeckt.

So wenig man der Art uneingeschränkt zuzustimmen vermag, wie Merx die Aussagen seiner Zeugen gewinnt, ebensowenig kann man immer damit einverstanden sein, wie er ihre Bekundungen dann weiterhin zur Ermittlung des Tatbestandes verwertet. Auch hier wird man die Empfindung nicht los, daß bestimmte Sympathien ihren Einfluß üben. Joh. 11 42 glaubt Merx (Joh. p. 290) dem Text des Syr. sin. den Vorzug geben und statt dem in unseren Ausgaben gedruckten *ἐγὼ δὲ ᾔδειν* vielmehr *κᾀγὼ* (so) *οἶδα* als ursprünglich annehmen zu sollen. Für diese Lesart zitiert er als Gewährsmänner: Altsyrer, Tatian, äthiopische Übersetzung und Minuskel 69. Aber diese letztere hat *οιδειν*, kann also ebensogut zugunsten der anderen Textgestalt ausgespielt werden. Die äthiopische Übersetzung hat keinen selbständigen Wert neben den Syrern. So bleiben diese übrig, d. h. Syr. sin., die Peschittha und der arabische Tatian. Aber das überaus intime Verhältnis der beiden ersteren Größen zueinander hat Merx selbst (Matth. XVI) auf die Formel gebracht: „Der nach den inzwischen redigierten griechischen Texten reformierte Sinaisyrer ist die Pesch." Und wie stark der arabische Tatian von der Peschittha abhängig ist, weiß er auch (Mk. und Luk. V). So schmilzt also die Zeugenreihe auf den einen Syr. sin. zusammen, und der triumphiert über seine Rivalen. Vgl. auch Joh. p. 323 zu 12 28. Ein charakteristisches Beispiel dafür, wie Merx die Zeugen für den Evangelientext bewertet, ist das folgende. Matth. 357 hat er zu Matth. 24 36 die Bezeichnung „schwache Stütze" für eine Gruppe, die sich aus nachstehenden Einheiten zusammensetzt: die Hauptmasse der Italacodices, D; die Ferrargruppe, die armenische Übersetzung, Origenes, dazu ℵ* B Syr. Hieros. Dagegen wird p. 363 der Vereinigung folgender Größen bescheinigt, daß ihr Zeugnis ein „enorm starkes" sei: Itala, D, Minuskeln, von denen eine der Ferrargruppe zugehört, die armenische Übersetzung, Origenes, dazu Syr. sin., Peschittha, Hieronymus, Hilarius

und X. Beide Reihen decken sich zur Hälfte. Bedenkt man nun, was in der an zweiter Stelle aufgeführten die genannten Lateiner neben der Itala und die Peschittha neben Syr. sin. bedeuten, so erkennt man, daß der Sinaisyrer es eben nach Merx' Meinung ist, auf den alles ankommt. Muß auch seine Hilfe durch die Gegnerschaft von ℵ und B, der bisherigen Freunde erkauft werden, so versteht er doch, eine schwache, durch den Verlust jener beiden noch weiter reduzierte Streitmacht durch seinen Eintritt in ihre Reihen unüberwindlich zu machen.

Die Ausführungen zu Matth. 24 $_{36}$ fordern übrigens noch in anderer Hinsicht zum Protest heraus. Es ist leicht möglich, daß Matth. 24 $_{36}$ die Worte *οὐδὲ ὁ υἱός*, gegen die sich ein starker Widerspruch aus der Zeugenschaft heraus erhebt, nicht ursprünglich, sondern aus Mk. 13 $_{32}$, wo man sie allgemein hat, eingedrungen sind. Aber die Art, wie Merx der widerstrebenden Partei, der auch Syr. sin. angehört, zum Siege verhelfen will, muß beanstandet werden. Die große Mehrzahl der Italacodices enthalten die Worte. Aber das soll von geringer Bedeutung sein, weil Hieronymus, ein Gegner der Worte, erklärt: in quibusdam latinis codicibus additum est neque filius. Daraus ergäbe sich, daß die altlateinische Kirche die Worte nicht gelesen habe. Und doch behauptet der Kirchenvater, von seiner Glaubwürdigkeit im allgemeinen ganz abgesehen, auch von Origenes, bei ihm hätten die Worte gefehlt, kann jedoch aus dessen Werken des Irrtums überführt werden. Hat aber Origenes den Passus in seinem Matthäusevangelium gelesen und steht er ferner in B, so bedarf auch die Behauptung von Merx, daß die ganze ägyptische Kirche ihn stets verworfen hätte, der Einschränkung. Darin, daß er Irenäus II 28 $_{6}$ Stieren mit seinem De die autem illa et hora nemo scit, neque filius, nisi pater solus als Zeugen für den Matthäustext ablehnt, hat Merx vielleicht recht, trotzdem ihm unter anderen Umständen die Tat-

sache gewiß gründlich zu denken geben würde, daß Irenäus mit Matthäus und gegen Markus geht, wenn er e t (hora) statt ἤ sagt und zu pater ein solus fügt. Nur darf er dann nicht wenige Seiten später (Matth. p. 361) ohne jedes Bedenken Irenäus IV 26_5 Stieren als Zeugen für ein οἰκονόμος in Matth. 24_{45} verwenden; um so weniger, als Irenäus (IV 26_8) mit seinem servos et ancillas und inebriari den Gedanken mindestens sehr nahe legt, daß er vielmehr von der Parallele im Lukasevangelium (12_{42-46}) abhängig ist.

Müssen wir schon die Behandlung der Zeugen durch Merx vielfach für unrichtig halten, so ist nicht zu erwarten, daß wir ihm da im ganzen Umfang werden zustimmen können, wo seine Reflexionen auf Grund der Zeugenaussagen einsetzen. Der Verfasser spricht es selber aus, daß zwar die von ihm vorgelegten Tatsachen von jedermann Anerkennung fordern, daß dagegen die daraus gezogenen Schlüsse zunächst nur ihn binden (Matth. p. XV). In der Tat sind viele seiner Erwägungen und Urteile mehr anregend als direkt überzeugend. Es ist ja auch ohne weiteres klar, daß dem Aufbau der Geschichte des Textes in den einzelnen Perikopen und Versen, der Darlegung der Wandlungen, die er im Laufe der Zeiten erfahren hat, der Entscheidung darüber, was das Frühere und was das Spätere ist, was man als Keim und was als Produkt einer Entwicklung anzusehen hat, viel Hypothetisches anhaften muß. Da ich mich bei Einzelheiten schon zu lange verweilt habe, sei mir größte Kürze gestattet bei Begründung meiner Auffassung, daß auch in diesen Partien des Buches die Dankbarkeit für reiche Gaben uns nicht hindern darf, sie kritisch zu prüfen, wenn wir wirklichen Nutzen aus ihnen ziehen wollen. Matth. p. 241, 243 läßt Merx seine Untersuchung folgenden Gang nehmen, um zum Ursprünglichen vorzudringen. Es handelt sich um Matth. 15_4, wo alle Griechen in dem Zitat aus Exod. 21_{17} ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα haben. Syr. sin. dagegen bietet Vater

und Mutter. Er soll recht haben. Denn wenn Jesus das Alte Testament anführte, so tat er das auf hebräisch. Also kann er nur Vater und Mutter gesagt haben. Das ἤ stammt aus der Septuaginta, und der griechische Matthäus ist an unserer Stelle nach dieser Übersetzung korrigiert worden. Aber erklärt sich der Tatbestand nicht viel einfacher unter der Voraussetzung, daß der griechische Matthäus, der doch auch sonst überwiegend nach LXX zitiert, von Anfang an entsprechend dem einhelligen Votum der griechischen Texteszeugen „oder" gelesen hat, daß aber die syrische Übersetzung unter den Einfluß des syrischen Alten Testamentes geraten ist, wo es lautet: דנצחא אבוהי ולאמה? — In der Versuchungsgeschichte Matth. 4_8 steht Syr. sin. mit der Lesart: „der Satan ... zeigte ihm alle Königreiche dieser Welt" allein. Merx (Matth. p. 53) erkennt ihm trotzdem den Preis zu. „Wer fühlt hier nicht den Gegensatz zum Königreiche der Himmel?" Nur der alte Syrer hat den ursprünglichen tiefen Sinn bewahrt, der sonst überall einer Verflachung hat weichen müssen. Aber auch Ps.-Clemens weist das von Merx festgestellte „Merkmal der Ursprünglichkeit" auf, und zwar an einer Stelle (Hom. VIII 21), an der man die erweiternde Hand und den reflektierenden Verstand deutlich spürt. Hier und wohl noch öfter, als Merx es unternimmt, wäre der Versuch zu machen und lohnend gewesen, den Sprachgebrauch des Syr. sin. über die eine Stelle hinaus zu verfolgen. Das Resultat zum mindesten würde sich ergeben haben, daß der Syrer oftmals das Demonstrativpronomen hat, wo es bei den Griechen fehlt. Vgl. z. B. Matth. 13_{22} (עלמא הנא ganz wie 4_8); Matth. 14_{15} = Luk. 9_{12}; Matth. 15_{32} = Mk. 8_2; Matth. 15_{36} = Mk. 8_6; Matth. 19_{22} = Mk. 10_{22}. — Zu Mk. 10_{13-16} gewinnt Merx die Gründe, die seines Erachtens die Umgestaltung des Textes herbeigeführt haben, aus der Kirchengeschichte. Er meint, die Verse seien einer kirchendisziplinären Revision unterzogen, weil man an der

von Syr. sin. bezeugten Urform „damit er seine Hand auf sie lege“ V. 13 Anstoß nehme: die Handauflegung soll nicht leichthin erteilt werden, I Tim. 5_{22}. Deshalb ersetzte man das „Handauflegen“ durch „Berühren“. So erweist sich der Markustext der Griechen als der spätere. Die Auffassung, daß die Dinge so liegen, verstärke sich mächtig durch die Beobachtung, daß Syr. sin. auch in der Parallele Luk. 18_{15} das Handauflegen hat. Hier jedoch sei die Urlesart ganz offenbar absichtlich beseitigt; denn die beiden späteren Syrer, Curetonianus und Peschittha, suchen jeder auf eine andere Art sich der unbequemen Worte zu erwehren. Dann führt uns Merx auf das ägyptische Gebiet hinüber und handelt weiterhin geistvoll über den Unterschied von *ἅπτειν* und *χεῖρα* oder *χεῖρας ἐπιτιθέναι*. Ich fürchte, Merx sucht die Motive für die Textänderungen an falscher Stelle. Wenn die kirchendisziplinären Interessen, die er aufdeckt, wirklich bestanden, und wenn sie auf Mk. 10 Einfluß gewonnen haben, weshalb ist dann nicht auch V. 16 das „Handauflegen“ bei den Griechen verschwunden? Mit einer Unterscheidung zwischen „die Hand“ und „die Hände auflegen“ (Syr. sin. wechselt 10, 16 und Merx redet über die Bedeutung des Singulars und Plurals zu Matth. 19_{13} p. 277 f.) kommen wir nicht weiter, da nach der oben zitierten Timotheusstelle allzuschnelles Auflegen der Hände verpönt ist und eben *τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά* V. 16 stehen geblieben sein müßte. Die Griechen haben Mk. 10 in V. 13 „berühren“ in V. 16 „handauflegen“, Syr. sin. hat an beiden Stellen das letztere. Das spricht ebensosehr gegen ihn wie die Beobachtung, daß auch in den drei Parallelen Mk. 10_{13} = Matth. 19_{13} = Luk. 18_{15} zwar die Griechen eine gewisse Mannigfaltigkeit aufweisen, Syr. sin. aber die regelmäßig wiederkehrende Wendung zeigt: „daß er seine Hand auf sie lege“ (דנסים אידה עליהון).

Doch die Ausstellungen, die sich gegen Einzelheiten des Merxschen Buches richten, erschöpfen die Bedenken

nicht, die sein Studium weckt. In der Vorbemerkung zu dem den Evangelien des Markus und Lukas gewidmeten Bande (p. IX) schreibt Merx: „Der Obersatz der Textkritik, daß die Übereinstimmung der Altlateiner und Altsyrer auf eine Textform führt, welche vor 200 v. Chr. liegt, dürfte jetzt wohl durchgedrungen sein, es bleibt also zu erwarten, daß daraus die Konsequenz in Form einer richtigen Einschätzung von ℵ B gezogen wird, die zuletzt so überschätzt worden sind, daß Westcott und Horts Ausgabe praktisch nichts ist als eine Kombination dieser beiden Handschriften." Man kann dieses Urteil über den Wert der altsyrischen und altlateinischen Übersetzung nicht ohne Einschränkung passieren lassen, vor allem nicht wegen des Ausdrucks relativer Mißachtung, mit dem es sich verbindet gegenüber den Codices ℵ B. Ihnen bringt Merx eine Stimmung entgegen, die kaum einen anderen Namen verdient als Animosität. Er spricht gern spöttisch von den „Musterhandschriften". Und die Textkritiker, die ihre Arbeit im wesentlichen auf sie gegründet haben, fahren nicht gut bei ihm. Nun kann man ohne Zweifel zu unseren ältesten griechischen Handschriften eine allzu vertrauensselige Haltung einnehmen und hat das gewiß auch getan. Aber man kann ebensogut den Zweifel an ihrer Brauchbarkeit übertreiben. Marschieren sie nicht an der Spitze unserer Textzeugen, in der ersten Reihe können sie sich jedenfalls sehen lassen, auch jetzt noch, wo wir den alten abendländischen und den syrischen Codices erhöhte Aufmerksamkeit zuwenden.

Merx meint, vermittelst der altlateinischen und altsyrischen Übersetzung vermöchten wir bis ins zweite Jahrhundert zurückzugelangen. Denn ihre griechische Vorlage (oder Vorlagen) müßte etwa der Zeit um 180 angehören. Aber er scheint mir die Tatsache zu wenig zu berücksichtigen, daß wir diese Vorlagen eben nicht besitzen. Die ältesten Italahandschriften sind im vierten Jahrhundert entstanden, die Vertreter der altsyrischen Übersetzung

wohl erst im fünften Jahrhundert. Ferner ist nicht zu übersehen, daß es sich beidemal um Übertragungen handelt. Man sollte doch, bis zum Beweis des Gegenteils für den Einzelfall, annehmen, daß bei der Umsetzung in eine andere Sprache mehr Verluste entstehen als bei der Weiterüberlieferung in derselben Sprache. Im letzteren Falle sprudelt doch mindestens eine Quelle weniger, aus der Änderungen fließen können. Will man die altsyrische und altlateinische Übersetzung richtig bewerten und zur Herstellung des ihre Grundlage bildenden griechischen Textes nutzbar machen, so muß man sich demnach stets die Gefahren gegenwärtig halten, die den griechischen Text bei der Übertragung, dann die Übersetzung bei ihrer Wanderung bis ins vierte resp. fünfte Jahrhundert bedroht haben. Merx kann mit dieser Warnung zur Vorsicht nichts anfangen; denn ihm erscheinen jene Gefahren, wenn sie überhaupt vorhanden waren, offenbar nicht eben groß. Stets aufs neue stoßen wir bei ihm auf Äußerungen wie die: „Syr. sin. übersetzte, wie immer, was er vorfand und eben darum ist sein Text auch hier als ein altes Original zu betrachten“ (Joh. p. 292). Oder: „Die ganze Überlieferung steht gegen Syr. sin. Warum sollte er aber seine Vorlage verlassen haben?“ (Joh. 309). Damit Hand in Hand geht eine übergroße Wertschätzung der Leistungen von Blaß, die merkwürdig absticht von der Behandlung, der die Mehrzahl der theologischen Mitforscher ausgesetzt ist. Blaß' Ausgabe des Johannesevangeliums heißt „bewundernswert“, und Merx freut sich, vielfach ganz unabhängig mit ihm zusammengetroffen zu sein (Joh. p. 36). Das bezieht sich naturgemäß vor allem auf die beiderseitige Bewertung und Benützung von Syr. sin. Anders freilich urteilt ein Fachmann wie Ed. Schwartz über Blaß' Art, wenn er zunächst die richtige Beobachtung macht, „daß ein Übersetzer eben mehr Freiheit hat als der, welcher den Originaltext rezensiert“, und daran die Anmerkung knüpft: „Schon aus diesem Grunde muß vor

dem Gebrauch griechischer Rückübersetzungen der Syra Sin. gewarnt werden; besonders Blaß' Apparat wimmelt von solchen fingierten Lesungen, die niemals in einem griechischen Text des vierten Evangeliums gestanden haben, ganz abgesehen davon, daß die Rückübersetzungen mehr als einmal fehlerhaft sind“ (Aporien im vierten Evangelium I. Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-histor. Klasse 1907, Heft 3 p. 350). In welchem Umfang sich Merx für berechtigt hält, aus Syr. sin. die griechische Vorlage zu erschließen, mögen die folgenden Beispiele zeigen. Joh. 3_{34} soll בכילתא wegen des ב auf ein griechisches ἐν μέτρῳ führen, das nirgends bezeugt ist (Joh. p. 76). Gar Joh. p. 242 f. (zu Joh. 9_{24}) wäre die Tatsache, daß Syr. sin. חוב und r ein rursus haben, dafür beweisend, daß der griechische Text ursprünglich πάλιν enthielt, das in „pedantischer Korrektur“ durch ἐκ δευτέρου ersetzt worden ist. Nach Joh. 398 schließt der Wortlaut von Syr. sin. Joh. 16_{2} (einfaches פלח) es aus, daß der syrische Übersetzer in seinem Exemplar ein λατρείαν προσφέρειν fand. Er habe einfaches λατρεύειν gelesen. Und diesen Glauben an die fast völlige Unberührtheit des im Sinaisyrer enthaltenen griechischen Textes nährt Merx, trotzdem ein Vergleich der beiden die altsyrische Evangelienübersetzung repräsentierenden Handschriften ad oculos demonstriert, wie energisch und ohne ängstliche Scheu die alten Syrer ihren Evangelientext bearbeitet haben.

Wer Merx' Überzeugung von der Güte des Syr. sin. nicht von vornherein teilt, sie auch aus seinem Buche nicht zu schöpfen vermag, kommt aus Zweifel und Bedenken nicht heraus. Gewiß ist mit der Feststellung, daß Syr. sin. eine Übersetzung und daß er im fünften Jahrhundert geschrieben worden ist, die Frage nach seinem Wert noch nicht abschließend beantwortet. Trotzdem kann er natürlich Lesarten enthalten, die Anspruch darauf machen dürfen, als viel älter, ja als ursprünglich an-

erkannt zu werden. Die Evangelienzitate christlicher Autoren der ersten Jahrhunderte, das Ergebnis der Vergleichung der Syra vetus mit dem Evangelientext, der später in Syrien allgemein zur Geltung gelangte, sind imstande, ein gutes Zeugnis für die alte syrische Übersetzung abzulegen. Aber was jene Zitate angeht, so kann durch sie nur für Einzelheiten ein terminus ad quem festgelegt werden. Die Peschittha aber gehört, wie wenigstens ich angesichts der Nachweise Burkitts nicht mehr zu bezweifeln wage, dem fünften Jahrhundert an. Freilich darf ein Codex, dessen Inhalt sich an zahlreichen einzelnen Punkten sehr alt erweist und gegen den sonst nichts Belastendes vorliegt, auch da Gehör fordern, wo seinen Lesarten nicht durch Zeugen ein höheres Alter gesichert wird. Aber eben, ob Syr. sin. ein solch günstiges Urteil verdient, das ist die Frage. Und wimmeln nicht auch die „Mustercodices" א B von Lesarten, die nachweislich älter sind als das fünfte und vierte Jahrhundert?

Das Zusammentreffen der Italahandschriften mit denen der altsyrischen Übersetzung aber, das eine so fundamentale Rolle in Merx' Kritik spielt, ist doch wohl von geringerer Bedeutung. Einmal gilt von den alten Lateinern mutatis mutandis das gleiche wie von den alten Syrern: sie leiten uns nicht ohne weiteres ins zweite Jahrhundert zurück. Sodann aber kann jener Consensus erst, wenn seine Gründe einwandfrei klar gelegt sind, als bekannte Größe in der kritischen Rechnung figurieren. Merx führt ihn zurück auf die Identität der Vorlagen und meint, zwei von einander völlig unabhängige und gegenseitig unbeeinflußte Zeugengruppen träten hier für eine Textgestalt ein, die wesentlich älter sein müßte als sie selbst. Aber er tut nichts, um andere mögliche Erklärungen für die fragliche Erscheinung auszuschließen. Und doch zeigt die beiläufige Erwägung (zu Luk. 22 44 p. 462), ob nicht das Diatessaron das Gefäß war, durch welches die abend-

ländischen Texte der syrischen Kirche bekannt wurden, daß auch er weiß, daß es solche gibt.

Und noch eine andere für seine Darlegungen und Beweise überaus wichtige Erkenntnis fordert er mehr von seinen Lesern, als daß er sie in ihnen weckte. Merx zeigt eine reiche Entwicklung auf von Syr. sin. anhebend bis zu den Ausläufern der syrischen Textgestaltung hin. Dann aber neigt er dazu, in dem ältesten Zeugen den Vertreter der ursprünglichen Form zu sehen. Der Gedanke, daß auch er schon eine bewegte Vergangenheit hinter sich haben kann, fehlt nicht ganz, aber er tritt praktisch zurück. Vor allem wird die Geschichte des Textes in den auf ihn folgenden Zeiten durchaus als eine Geschichte der Entfernung vom Urzustande betrachtet. Fortschreitende Verderbnis des syrischen Textes jedoch beweist das Gleiche für den griechischen. Denn unter dessen Einfluß haben sich in Syrien die Wandlungen vollzogen. Die späteren Syrer belasten die gleichzeitigen Griechen, wie die ältesten einen Einblick in den Zustand des griechischen Textes um 180 gestatten. Diese Zeitbestimmung mag einmal passieren. Wie nun aber, wenn sich die Gestalt der ursyrischen Evangelienübersetzung gar nicht mit dem griechischen Evangelientext des ausgehenden zweiten Jahrhunderts decken würde, wenn sie vielmehr an zahlreichen Punkten von ihrer Vorlage abgewichen wäre und das Zusammentreffen der späteren Syrer mit den Griechen nichts anderes bedeutete als eine Rehabilitation ursprünglicher Lesarten, die der alte syrische Evangelienübersetzer aus irgendwelchen Gründen verworfen hatte?

Leider hat sich Merx des besten Hilfsmittels zur Erkenntnis der Arbeitsweise des Verfassers der ursyrischen Evangelienübersetzung beraubt. Hätte er es zur Anwendung gebracht, so würde es ihm einen Blick dafür verschafft haben, was man von jenem überhaupt erwarten könne. Damit wäre ein einigermaßen sicherer Faktor in seine Berechnungen hineingekommen, der ihnen jetzt

fehlt. Haben wir begriffen, wie der alte Übersetzer zuwege geht, so gibt uns das m. E. in höherem Maße ein Gefühl des Vertrauens, nun über die Leistung ein zutreffendes Urteil zu fällen, als alle Erwägungen und Kombinationen, die Merx anstellt. Um es kurz zu sagen, Verf. hätte die Tatianfrage nicht grundsätzlich von der Erörterung ausschließen sollen. Er hat es getan und die von der Kritik beim Erscheinen des Matthäusbandes in dieser Richtung erhobenen Bedenken folgendermaßen beantwortet (Mk. und Luk. V f.): „Hier kann Tatians Diatessaron darum ignoriert werden, weil es doch nur auf Grund der Evangelien gemacht ist, die wir getrennt in ziemlich gleich alten Formen altlateinisch und syrisch haben. Hätten wir diese Harmonie mit wirklicher Zuverlässigkeit, so hätte ich sie selbstverständlich benutzt, da aber in ihr des Problematischen sehr viel ist, so habe ich die Herbeiziehung nicht für zweckmäßig erachtet". Ob die Arbeit Tatians „sprachlich einen Einfluß auf den Text des Syr. sin. gehabt hat, kann man nicht sagen, da man sie nicht hat und nicht weiß, ob sie wirklich beträchtlich älter ist als die Übersetzung der einzelnen Evangelien selbst. Das syrische Diatessaron könnte ja auch von der Übersetzung der einzelnen Evangelien abhängig sein". Diese Zurückhaltung der syrischen Evangelienharmonie gegenüber kontrastiert stark zu dem Wagemut, der Merx sonst auszeichnet. Seine Skepsis bezüglich unseres Wissens um das Diatessaron erscheint mir übertrieben. Problematisches enthält sein Buch auch sonst. Eine mit Merxscher Energie durchgeführte Untersuchung hätte an Stelle des matten „kann man nicht sagen" eine andere Antwort gesetzt auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Größen Tatian und Syr. sin. — eine Antwort, die bestimmenden Einfluß auf Beweisführung und Resultate des Buches hätte gewinnen müssen.

Denn wie ich mich mehr und mehr überzeuge, gilt das Urteil, das Fr. Baethgen in seiner bedeutsamen Schrift

„Evangelienfragmente" 1885 über den Syrus Curetonianus gefällt hat, daß er „eine spätere Bearbeitung oder vielmehr Umarbeitung von Tatians Diatessaron" sei, für die alte syrische Evangelienübersetzung überhaupt, d. h. auch für den Sinaisyrer. Baethgen hatte, um seine Behauptung zu beweisen, folgende fünf Gründe angeführt (p. 72f.): „1. Die überraschend große Zahl von harmonisierenden Lesarten, welche sich bei Syr. cur. finden und welche sich als Überreste aus der Harmonie zu erkennen geben. 2. Die zahlreichen Verkürzungen bei Syr. cur., welche ebenso zu erklären sind. 3. Die spezifisch alexandrinischen Lesarten bei Syr. cur., welche für dessen Abfassung auf ein späteres Alter als das zweite Jahrhundert hinweisen. 4. Die große Freiheit in der Übersetzung des Syr. cur., welche sich mehrfach als Paraphrase charakterisiert und als ein Residuum von Tatians Epanorthose zu erkennen gibt. 5. Der dogmatische Charakter von Syr. cur." Diese Gründe vertragen sämtlich eine Verallgemeinerung auf die ganze Syra vetus und lassen sich auch aus dem Sinaisyrer herholen.

Der stärkste unter ihnen, der jede Möglichkeit, den Tatbestand anderweitig befriedigend zu erklären, ausschließt, ist ohne Zweifel der erste. Wir besitzen seit kurzem ein Buch, das die Bedeutung der harmonistischen Lesarten in der alten syrischen Evangelienübersetzung für die Beurteilung von deren Verhältnis zum Diatessaron ins hellste Licht rückt: H. J. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron (= Biblische Studien ed. O. Bardenhewer XVI 5) 1911. Durch überaus fleißige und mühevolle Zusammenstellungen ist es Vogels gelungen, uns ein sehr deutliches Bild von dem Einfluß zu geben, den die Harmonistik auf die Syra vetus ausgeübt hat. Er macht uns zunächst bekannt mit der Harmonistik in sachlichen Differenzen, dann mit der Harmonistik in Übergängen. Diese verdienen nämlich besondere Aufmerksamkeit, weil die Beobachtung, wie

die Textmischung selbst so äußerliche Dinge ergreift wie die Überleitung von einer Perikope zur nächsten, den Gedanken nicht aufkommen läßt, als sei lediglich das Gedächtnis an dem Prozeß der Gleichmacherei schuld. Dann führt uns Vogels die „parallelen Varianten" vor, d. h. Lesarten, welche die alte syrische Übersetzung in zwei oder mehr der parallelen Stücke gleichmäßig enthält, die aber in keiner der Parallelen den Anspruch erheben dürfen, zum ursprünglichen Text zu gehören. Endlich schließt Vogels eine Liste der harmonistischen Lesarten an. Wer seine Verzeichnisse, die ich hier nicht ausschreiben kann (die Mitteilung einzelner Proben hat geringen Wert; in der Masse liegt hier der Sieg), durcharbeitet und sie mit ihren vielen hundert Nummern auf sich wirken läßt, wird dem Schluß schwerlich auszuweichen vermögen, daß die Syra vetus bei ihrer Entstehung unter bestimmendstem Einfluß einer Evangelienharmonie, mit anderen Worten des Diatessarons gestanden hat. Syr. cur. beweist das in erster Linie; aber auch Syr. sin. legt ein völlig einwandfreies Zeugnis dafür ab. Übrigens sind viele der harmonistischen Lesarten, die auf eingehenden Gebrauch einer Evangelienharmonie durch den Schöpfer der alten syrischen Übersetzung hinweisen, durch die über Tatian und sein Werk Auskunft gebenden Quellen direkt als tatianisch bezeugt.

Die von Baethgen an zweiter und vierter Stelle angeführten Gründe gestatte ich mir vereint zu behandeln. Sie berühren sich nahe. Oftmals zeigt sich der Text der Syra vetus verkürzt oder hat er den Charakter einer Pharaphrase angenommen. Ich beschränke mich darauf, das durch einige dem Sinaisyrer entnommene Belege zu erweisen. Merx plädiert hier freilich in vielen Fällen für Ursprünglichkeit der von dem Syrer gebotenen Textgestalt. Matth. 3_{3} hat Syr. sin. als Worte des Jesajas nur: „Bereitet den Weg dem Herrn". Matth. 4_{24} fehlen die Worte καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν

und ebenso die Aufzählung der verschiedenen Krankheiten. Matth. 5 2 hat Syr. sin. statt ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων — „er begann zu ihnen zu sagen". Nach Ephraems Kommentar (ed. Aucher-Moesinger 62[1]) = H. Hill, A Dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephraem the Syrian 1896 p. 83) stand „er begann zu sagen" im Diatessaron. Matth. 5 30 läßt Syr. sin. den ganzen Vers aus. Auch das dürfte auf tatianischen Einfluß zurückzuführen sein. Zwar Ephraem scheint den Inhalt des Spruches als Bestandteil der Bergpredigt zu erklären (Auch.-Moes. 66, Hill 84). Aber er zitiert da: „wenn deine Hand oder dein Fuß dich ärgern". Das aber ist nicht Matth. 5 30, sondern Matth. 18 8. Daß derartige Dubletten der Arbeit Tatians in erster Linie zum Opfer fielen, ist an sich wahrscheinlich und, wie wir gleich sehen werden, noch beweisbar. So möchte ich auch in unserem Fall annehmen, daß Tatian das Wort von der Ärgernis gebenden Hand, das seinem Evangelienbuche ja doch nicht entgehen konnte, in der Bergpredigt gestrichen hat. Syr. sin. ist ihm darin gefolgt. Auch Matth. 6 5 fehlt in Syr. sin. In Ephraems Kommentar hat dieser Spruch gleichfalls keine Spuren hinterlassen, und Aphraates p. 67, 68 zitiert nur Matth. 6 6. Matth. 9 34 läßt Syr. sin. gleichfalls aus. Die in diesem Vers enthaltene Anklage der Pharisäer kommt später wieder vor: Mk. 3 22 = Matth. 12 24 = Luk. 11 15. Und daß Tatian es war, der die Anregung zu der Kürzung gab, läßt sich für diesen Fall noch beweisen. Der arabische Tatian hat das Stück Matth. 9 32–34 ohne 34 (ed. H. W. Hogg 1897 § 12), was um so mehr besagen will, als die Peschittha den Vers enthält. Joh. 4 23 b, 24 lautet bei Syr. sin. ganz frei abkürzend: „denn auch der Vater begehrt solche

[1] Um den erreichbar größten Grad der Sicherheit zu erzielen, habe ich mich hier und weiterhin davon überzeugt, daß der betreffende Wortlaut wirklich im armenischen Text steht. Ich merke das nicht jedesmal ausdrücklich an.



Anbeter, diejenigen, die im Geist und in der Wahrheit ihn anbeten". Joh. 6 60 fehlt in Syr. sin. ἀκούσαντες, 6 61 ἐν ἑαυτῷ und περὶ τούτου, 6 64 τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καί. Joh. 7 12 fügt Syr. sin. zu: „Volksmenge" ein „welche zum Fest gekommen war", ein Zuwachs, den auch der arabische Tatian zeigt (§ 28 18), der aber der Peschittha abgeht.

Besonders stark weicht Syr. sin. in der Perikope von der Heilung des Blindgeborenen von dem allgemein anerkannten griechischen Text ab. Joh. 9 2, 3 fehlt bei Syr. sin. λέγοντες, ῥαββεί und Ἰησοῦς. Bei Ephraem lautet es entsprechend: „und die Jünger fragten ihn: wer hat gesündigt? Er sagte . . ." (Auch.-Moes. 197, Hill 108). 9 14 ist bei Syr. sin. verkürzt zu: „es war jener Tag ein Sabbat". 9 17 fehlt ὅτι ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς. 9 18, 19 lautet bei dem Syrer: „und die Juden glaubten ihm nicht, daß er blind gewesen war, und sandten zu seinem Vater und zu seiner Mutter und sagten: wenn dieser euer Sohn ist, könnt ihr nicht sagen, wie er, da er blind geboren ist, jetzt sieht"? 9 21 läßt Syr. sin. αὐτὸν ἐρωτήσατε fort. 9 22 b heißt es bei ihm: „es waren nämlich die Schriftgelehrten und Pharisäer übereingekommen, daß sie den, der sagte, er sei der Messias, ausschlössen." 10 35 hat Syr. sin. die Worte εἰ ἐκείνους εἶπεν θεούς, πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο τοῦ θεοῦ nicht. Joh. 11 1, 2 bringt Syr. sin. in nachstehender abgekürzter Form: „Und es begab sich, daß Lazarus von Bethanien krank war, der Bruder der Maria und der Martha. Maria aber ist die, welche die Füße [Jesu] gewaschen hat, deren Bruder war Lazarus, welcher krank war". 11 19 fehlt περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. 11 31 bietet Syr. sin. folgenden verkürzten und sonst noch umgestalteten Text: „auch die, welche Maria trösteten, gingen, als sie sahen, daß sie so in Erstaunen geriet und hinaus ging, hinter ihr her in dem Glauben, sie gehe zum Grabe, um zu weinen". 11 39 fehlt bei dem Syrer ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος. Dafür ist der Einspruch der Martha er-

weitert durch: „was sollen sie den Stein wegnehmen.“ Ebenso ist 11 41 ergänzt durch: „da nahten sich die Leute, welche dastanden“. 11 45, 46 ist folgendermaßen umgestaltet: „und viele Juden, die zu Jesus wegen Maria gekommen waren, glaubten von dieser Stunde an an Jesus. Und es gab unter ihnen solche, die nicht glaubten, sondern hingingen usw.“. Joh. 12 6 hat der Sinaisyrer *τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν* nicht. 12 14 fehlt „das Finden“ des Esels. 12 21 vermissen wir bei ihm *καὶ ἠρώτων αὐτόν*, während er im folgenden Vers für *Ἀνδρέας καὶ Φίλ.* „beide“ liest. 12 28 bei Syr. sin.: „wurde gehört“ für *ἦλθεν*. Der arabische Tatian (§ 40 18) und Peschittha gehen hier mit dem Sinaisyrer. Eigenartig ist bei ihm auch 12 29, daß die Menge „erstaunte“. Joh. 13 34 steht bei Syr. sin. ohne den Schluß *ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*. Joh. 14 9—14 findet sich bei Syr. sin. in besonders kurzer Gestalt: ohne *Φίλιππε* 9 und ohne Vers 10 b (von *τὰ ῥήματα* an), 11 und 14. Den letzteren Vers wenigstens suchen wir auch im Codex Fuldensis vergeblich. Joh. 16 25 fehlt bei Syr. sin. *οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν ἀλλά*. 16 28 vermissen wir bei ihm die Worte *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καί* und ebenso *ἀφίημι τὸν κόσμον καί*. Joh. 17 11, 12 gehen ihm die Worte *ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς* und *ᾧ δέδωκάς μοι καὶ ἐφύλαξα* ab.

Es ist nicht schwierig, diese Liste zu erweitern. Sehr schwer dagegen, sich zu überzeugen, daß Syr. sin. in den angeführten Fällen den ursprünglichen Text bewahrt hat. Freilich können wir angesichts der Art unserer über das Diatessaron Auskunft erteilenden Quellen nur noch einzelne der aufgezählten Varianten mit Bestimmtheit auf Tatian zurückführen. Denn, daß die von uns als Opfer beabsichtigter Kürzungen betrachteten, im Sinaisyrer fehlenden Textbestandteile von Ephraem nicht ausgelegt, von Aphraates nicht zitiert werden, beweist natürlich wenig. Immerhin zwingen uns diese Gewährsmänner nicht, mit unserer Vermutung zurückzuhalten.

Und wenn man auch nur einen Teil der Änderungen aus dem Diatessaron herleiten will, das eine ergibt sich jedenfalls aus ihnen: der alte syrische Übersetzer hat sich keineswegs ängstlich an seine griechische Vorlage gebunden gefühlt.

Das dritte Glied der Beweiskette Baethgens hatten die spezifisch alexandrinischen Lesarten gebildet, die dem Syr. cur. das zweite Jahrhundert verschließen. Syr. sin. ist ebensowenig frei von Spuren alexandrinischen Einflusses. Auch gegenüber den Ausführungen von Merx (Joh. p. 42—44) möchte ich daran festhalten, daß Origenes die von Syr. sin. geteilte Lesart *Βηθαβαρᾷ* (Joh. 1_{28}) zwar nicht geschaffen hat, wohl aber, daß er sie bezeugt und zwar auf eine Art, welche die Annahme nahe legt, daß sie nicht lange vor seiner Zeit und nicht ferne von ihm entstanden ist: bisher ist sie auf ganz wenige Handschriften beschränkt geblieben (Orig., in Joh. VI 40_{204} Preuschen). Der von Syr. sin. zu Mk. 5_1 gebotene Name „Gergesäer“ aber ist eine origenistische Konjektur (Orig., in Joh. VI 41_{211})[1]). Im wesentlichen nur mit Origenes teilt die alte syrische Übersetzung beispielsweise die folgenden Lesarten: Matth. 14_{25} *περιπατῶν ἐπὶ τὰ ὕδατα*. Matth. 22_{18} *τὴν πανουργίαν* (Syr. sin., der Curetonianus weicht ab). Matth. 27_{11} wird *ὁ ἡγεμών* vor *λέγων* ausgelassen. Mk. 9_6 *οὐ γὰρ ᾔδει, τί ἀπεκρίθη* (hier geht noch ℵ mit Orig. und Syr. sin.). Mk. 11_{10} haben nur Origenes (in Matth. XVI 18 ed. Lomm. IV 54, Zitat aus Mk.) und Syr. sin. *εἰρήνη ἐν τοῖς ὑψίστοις*. Mk. 11_{18} haben dieselben beiden, diesmal von k begleitet, *πᾶς ὁ λαός* statt *πᾶς ὁ ὄχλος*.

Als letzten Grund hatte Baethgen den „dogmatischen Charakter von Syr. cur.“ geltend gemacht. Er verstand darunter in dieser Handschrift sich zeigende „Spuren von antijudaistischen und von enkratitischen An-

[1]) Sie ist übrigens auch in Ephraems Kommentar zum Diatessaron eingedrungen, ed. Auch.-Moes. p. 75.

schauungen", die „beide für Tatian jedenfalls in dessen späterer Zeit charakteristisch sind" (p. 91, 92). Mit Syr. sin. steht es nicht anders. Judenfeindschaft verrät z. B. die nur bei ihm sich findende Lesart Joh. 11_{49}: „ihr Hoherpriester". Mit verächtlichem Blick auf die höchste Autorität der Juden drückt der Syrer hier seine Überzeugung aus, daß Kirche und Synagoge schlechthin nichts miteinander zu tun haben. Vor allem ist auf die Passionsgeschichte zu verweisen, die Syr. sin. so erzählt, als seien die Juden nicht nur die einzig Schuldigen an Jesu Tod, sondern auch selber seine Henker gewesen. Merx (Matth. 288, 402—412, 415, 416 ff., 436) wird schwerlich viele davon überzeugen, daß Syr. sin. in dieser Sache die Wahrheit der Geschichte auf seiner Seite hat.

Luk. 2_{36} sagt Syr. sin. gegen alle übrigen Zeugen, daß die Prophetin Hanna „nur sieben Tage mit ihrem Manne" gelebt hatte. Das gleiche hat im Diatessaron gestanden, wie aus Ephraem ed. Lamy III 813 hervorgeht. Dieses Zusammentreffen kann nur unter der Voraussetzung, daß Syr. sin. von Tatian abhängig ist, erklärt werden. Denn nur für letzteren läßt sich ein Grund geltend machen, weshalb er die ganz allgemein bezeugten und trotz Merx (Mk. und Luk. p. 326) jedenfalls ursprünglichen sieben Jahre in ebensoviel Tage umgewandelt hat. Seine enkratitischen Neigungen waren dabei im Spiel, sein Abscheu vor dem Geschlechtsverkehr auch in seiner legitimen Form. Da er der Hanna den Witwencharakter nicht gut aberkennen kann, hilft er sich damit, daß er die Zeit ihres ehelichen Lebens von sieben Jahren auf sieben Tage heruntersetzt. Und der alte syrische Übersetzer ist ihm darin gefolgt.

Auch an dem nachstehenden Punkt bringt Syr. sin. tatianische Auffassung zum Ausdruck. Er hat Luk. 2 den vierten Vers geteilt und den fünften Vers hineingeschoben, wodurch Maria (wie Joseph) zum Abkömmling Davids wird: „4a und auch Joseph stieg hinauf von

Nazaret, der Stadt Galiläas, nach Judäa zur Stadt Davids, die Bethlehem heißt, 5 er und Maria sein Weib, die schwanger war, daß sie dort aufgeschrieben würden; 4b denn beide waren sie vom Hause Davids". Das Diatessaron war offenbar ganz ebenso angeordnet gewesen. Denn Ephraem zitiert in seinem Kommentar (ed. Auch.-Moes. 16) als Schriftwort: „beide, Joseph und Maria, waren aus dem Hause Davids" (vgl. auch Auch.-Moes. p. 19, Aphraates p. 472 Wright und Isho'dad bei R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron 1895 p. 27).

Sind wir demnach gezwungen, die Beobachtungen, die Baethgen bezüglich des Syr. cur. und seines Verhältnisses zum Diatessaron angestellt hat, auch für den anderen Zeugen der Syra vetus als berechtigt anzuerkennen, so müssen wir nun seinem zusammenfassenden Urteil, speziell im Hinblick auf Syr. sin., beipflichten: „der Übersetzer der getrennten Evangelien ließ sich bei seiner Arbeit von dem Text des syrischen Diatessaron beeinflussen; . . . in vielen Fällen eignete er sich den Text des Diatessaron an soweit es seine griechische Vorlage irgend erlaubte, wobei er sich selbstverständlich an die Ordnung und das Gefüge der griechischen getrennten Evangelien halten mußte" (p. 88). Vielleicht bedürfen die letzten Worte sogar noch einer kleinen Einschränkung. Betreffend Luk. $2_{4,5}$ haben wir gesehen, daß der Übersetzer die Anordnung seiner griechischen Vorlage zugunsten Tatians verlassen hat. Und das gleiche gilt möglicherweise auch von der eigentümlichen Reihenfolge, welche die Verse Joh. 18_{13-25} bei Syr. sin. einhalten.

Ist aber die gewonnene Vorstellung von der Arbeitsweise des alten syrischen Evangelienübersetzers richtig, so ist kein Grund einzusehen, weshalb man seine Tätigkeit schon um 200 ansetzen sollte. Denn die Vermutung Burkitts, der dies empfiehlt, daß die Übersetzung mit Serapion von Antiochien und Palût von Edessa zusammen-

gehöre und diesen beiden Männern dazu hätte dienen sollen, orthodoxes Christentum in Edessa zu pflegen und dem herrschenden Diatessaron Konkurrenz zu machen (zuletzt „Urchristentum im Orient" 1907 p. 44, 50), hat dann wenig Überzeugendes mehr. Die alte Ausgabe des syrischen Evangeliums der Getrennten hat wohl mehr gelehrte als praktische Zwecke fördern sollen. Tragen doch beide Handschriften, die uns ihre Kenntnis noch vermitteln, keine liturgischen Zeichen am Rand, wie das bei den im gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen Büchern der Fall zu sein pflegt. Was Burkitt sonst noch für ein sehr hohes Alter des Evangeliums der Getrennten an Gründen aufgeboten hat, reicht zum Beweis nicht aus. Bousset hat Theol. Rundsch. 1908 p. 389 f. m. E. stichhaltige Bedenken dagegen vorgebracht. Das ganze dritte Jahrhundert bleibt für die Entstehung der alten syrischen Evangelienübersetzung frei. Und wenn jemand gar noch weiter hinabgehen wollte, wird man es ihm nicht mit entscheidenden Argumenten wehren können.

Die Einsicht, daß die Übersetzung relativ spät verfaßt ist und daß sie keinerlei Anspruch erheben darf, als eine genaue zu gelten, läßt uns nicht in den Besitz des durch Merx' ganzes Werk gepredigten Vertrauens darauf gelangen, daß Syr. sin. unsere übrigen Zeugen gewaltig überragt. Wir werden uns stets wiederholen, daß wir die griechische Vorlage des Syrers nur noch unsicher tastend zu erreichen vermögen. Und auf die Annahme, er mache uns ein bis in kleine Partikelchen des Wortlautes hinein getreues Bild des von ihm gebrauchten Grundtextes, werden wir von vornherein verzichten. Damit ist nicht bestritten, daß Syr. sin. an einer ganzen Menge von Stellen den ursprünglichen Wortlaut mitteilt. Zu Matth. 10_{2}, 24_{30}, $27_{16,17}$, Joh. 1_{34}, 12_{8}, 14_{30} und auch sonst vielfach würde ich mich unbedenklich seiner Führung anvertrauen. Aber dem Entschluß, ihm zu folgen, muß in jedem Fall eine eingehende, ja nicht zu gut-

gläubige Prüfung der Sachlage vorausgehen. Da, wo Syr. sin. allein oder fast allein steht, ist erhöhte Vorsicht am Platze. Ich kann nicht verhehlen, daß die Zahl der Fälle, in denen der Sinaisyrer verworfen werden muß, nach meiner Meinung Legion ist. Ich beschränke mich darauf, einige bisher noch nicht behandelte Stellen namhaft zu machen, die dem vierten Evangelium entnommen sind. Auf eine Begründung meines Standpunktes muß ich hier naturgemäß verzichten. Doch bemerke ich, daß sich Merx in der Regel auf die Seite des Syrers schlägt: Joh. 3$_{8}$ (Syr. sin.: diejenigen, welche geboren sind aus Wasser und Geist) 3$_{26}$ (Syr. sin. „viele“ statt *πάντες*; ähnlich abschwächend 4$_{30}$ Syr. sin.: jeder, der es hörte) 3$_{31}$ (Syr. sin.: „auf der Erde“ statt *ἐκ τῆς γῆς*) 4$_{2}$ (Syr. sin.: unser Herr taufte nicht allein) 4$_{5}$ (Syr. sin. „Sichem“ statt *Συχάρ*) 5$_{18}$ (Syr. sin. fehlt das *μᾶλλον*) 6$_{21}$ (Syr. sin.: „da sie ihn in das Schiff genommen hatten“ statt *ἤθελον κτλ.*). 6$_{63}$ (Syr. sin.: der Geist ist was den Leib lebendig macht, ihr aber sagt: der Leib nützt nichts) 7$_{5}$ (Syr. sin.: bis damals glaubten seine Brüder nicht) 7$_{50}$ (Syr. sin.: der zuvor in der Nacht zu ihm gekommen war) 8$_{34}$ (Syr. sin. fehlt *τῆς ἁμαρτίας* am Schluß) 8$_{38}$ (Syr. sin.: „ich tue“ statt *λαλῶ*) 8$_{44}$ (Syr. sin.: „ihr seid des Bösen“ statt *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ*) 8$_{57}$ (Syr. sin.: „Abraham hat dich gesehen“ statt *Ἀβραὰμ ἑώρακας*) 9$_{4}$ (Syr. sin.: *ἐμὲ . . . μέ* statt *ἡμᾶς . . . μέ*) 9$_{17}$ (Syr. sin.: „der geheilt war“ statt *τῷ τυφλῷ*) 9$_{22}$ (Syr. sin.: „Schriftgelehrte und Pharisäer“ statt *οἱ Ἰουδαῖοι*) 10$_{8}$ (fehlt Syr. sin. *πρὸ ἐμοῦ*) 10$_{29}$ (Syr. sin.: „welcher mir gegeben hat“ statt *ὃ δέδωκέν μοι*) 11$_{48}$ (Syr. sin.: „unsere Stadt und unser Volk“ für *τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος*) 16$_{16}$ (Syr. sin. fügt am Schluß bei: „der ich zu meinem Vater gehe“) 16$_{33}$ (Syr. sin.: „ihr werdet Bedrückung haben“ für *θλῖψιν ἔχετε*).

Kaum werde ich ausdrücklich zu sagen brauchen, daß sich meine Ausführungen in keiner Weise anmaßen,

erschöpfend oder gar abschließend zu sein. Eine auch nur einigermaßen genügende Erledigung der Frage nach der Bedeutung der alten syrischen Evangelienübersetzung würde einen recht umfangreichen Band füllen. Sehr wichtige Dinge, wie das Verhältnis der Syra vetus zu den abendländischen Texteszeugen sind kaum gestreift worden. Ich glaube nicht, daß eine Erörterung und Klärung dieses Problems uns veranlassen würde, dem Syr. sin. erhöhtes Vertrauen entgegenzubringen. Darüber ist hier nicht zu reden. Mein Aufsatz hat seine Aufgabe erfüllt, wenn es mir gelungen sein sollte, die Überzeugung zu wecken, daß Merx' Bewertung des Syr. sin. sorgfältiger Nachprüfung im ganzen und in den Einzelheiten dringend bedarf. Dagegen würde ich es bedauern, wenn ein Leser die Ansicht gewänne, man könne Merx' großes Werk ohne Schaden ignorieren. Die Sache hat es so mit sich gebracht, daß ich mich im wesentlichen im Gegensatz zu ihm befinden mußte. Um so dringender liegt es mir am Herzen, zum Schlusse nochmals zu betonen, daß die in gewisser Weise einzigartige Leistung nicht nur den Geist des Widerspruchs weckt. Sie erfüllt uns ebenso mit Bewunderung und tiefer Dankbarkeit für reiche Belehrung. Möchte meine Besprechung als ein Ausfluß des Wunsches betrachtet werden, dazu beizutragen, daß Merx' Buch der Wissenschaft diejenigen Dienste leiste, zu denen es die Gelehrsamkeit, der unermüdliche Fleiß und der glänzende Scharfsinn seines Verfassers befähigen.

Marburg (Hessen). *Walter Bauer.*

Jesu Wanderungen nach Lukas.

Lukas der Historiker weiß, daß Geschichte nicht ohne Kenntnis des Schauplatzes möglich ist. Wahrscheinlich war er selbst (in Begleitung des Paulus) in Palästina und hat dort die Hauptstätten des Lebens Jesu besucht. Er legt Wert darauf, auch seine Leser zu orientieren; anderer-

seits hat er sich klar gemacht, daß bloße Ortsnamen oft mehr verwirren: wo sie nichts zur Sache tun, läßt er sie fort.

So hat er seinen Lesern bei Gelegenheit der chronologischen Einreihung der evangelischen Geschichte in die allgemeine Weltlage einen Überblick über die Landschaften Palästinas geboten (3, 1)[1]), nachdem er anläßlich der Schatzung schon Syrien (offenbar als übergeordneten Begriff) genannt hatte (2, 2). Die Heimat der Familie Jesu, Nazareth, wird als eine Stadt in Galiläa, Jesu Geburtsort Bethlehem als die in Judäa gelegene Davidsstadt vorgestellt (2, 4. 39), während Jerusalem, die Landeshauptstadt, der Ort des Tempels, offenbar als bekannt vorausgesetzt wird (2, 22. 25. 41. 45) — bei der Zachariasgeschichte ist der Ort gar nicht genannt (1, 8); als Heimat der Johanneseltern erscheint „eine Stadt Juda im Gebirge" (1, 39); Johannes wächst auf „in den Steppen" (1, 80).

Hiermit beginnt nun gleich zu Eingang der Hauptdarstellung eine beachtenswerte geographische Verschiebung: während nach der übrigen Überlieferung das Auftreten des Täufers ἐν τῇ ἐρήμῳ erfolgt (Mk. 1, 4 — entsprechend Jes. 40, 3 in LXX Fassung —, ebenso Mt. 3, 1 — und das wird bestätigt durch Q Mt. 11, 7; Lk. 7, 24)[2]), läßt Lukas den göttlichen Ruf den Täufer aus der Einöde vielmehr „in den ganzen Umkreis des Jordans"[3]) führen. Das bedeutet ein Hineintreten des Täufers unter das Volk, eine Art Wanderpredigt — ganz nach Analogie des Auftretens

[1]) Er nennt Judäa und Galiläa, unter ersteres auch Samaria, unter letzteres Peräa befassend, dann als ein Gebiet Ituräa und Trachonitis (dazu gehörte noch Auranitis), endlich Abilene.

[2]) Joh. 1, 23 hat das Jes.-Zitat, verlegt aber 1, 28 die Wirksamkeit nach Bethania πέραν τοῦ Ἰορδάνου.

[3]) Der Ausdruck kikkar hajjarden ist hier geographisch richtig angewendet; er berührt sich mit der Angabe bei Joh. 1, 28. Mt. 3, 5 setzt ihn für die Bewohner, was aber neben „Jerusalem und ganz Judäa" überschießt und auch gegenüber dem nachfolgenden „im Jordanfluß" sich als falsche Einfügung in den Mk.-Rahmen erweist.

Jesu, wie denn Lukas von der Täuferpredigt den Ausdruck εὐαγγελίζεσθαι τὸν λαόν (3, 18) braucht; aber diese Vorstellung widerlegt sich durch das aus Mk. übernommene ἐκπορευομένοις ὄχλοις (3, 7. vgl. 12). Wo das Gefängnis liegt, in dem Johannes endet (3, 20 [7, 18; vgl. Mt. 11, 2]) — Josephus nennt das Schloß Machärus am Ostufer des Toten Meeres —, interessiert Lukas nicht.

Die „Rückkehr vom Jordan" (4, 1) — worauf das vierzigtägige Umhertreiben in der Einöde und die Luftreise nach Jerusalem folgt — beruht wohl nur auf Antezipation der „Rückkehr nach Galiläa" 4, 14, wo die Wirksamkeit etwas eigentümlich mit Schilderung der Ausbreitung seines Rufes und der Wanderpredigt in den Synagogen eingeleitet wird (4, 14 f. — entsprechend Mk. 1, 28. 39!).

Lukas hat die Rückkehr im wörtlichen Sinne aufgefaßt: so führt sie ihn zunächst nach dem Heimatsort „Nazareth, wo er aufgezogen war" (4, 16)[1]). Freilich was Lukas über das Auftreten hier erzählt, gehört an eine spätere Stelle des Lebens Jesu: 4, 23 wird deutlich die Wirksamkeit in Kapernaum vorausgesetzt und damit Mk. recht gegeben, der das Auftreten in der Heimatstadt als einen Abstecher von Kapernaum aus auf der Höhe des Wirkens faßt (Mk. 6, 1 ff.).

So ergibt sich eine durch die Abweisung in der Heimat veranlaßte Übersiedelung nach Kapernaum — was Lukas seinen Lesern als Stadt Galiläas vorzustellen nicht unterläßt (4, 31) —, es war aber 4, 23 schon genannt! Hier spielen die ersten Geschichten: Exorzismus in der Synagoge, Heilung von Petrus' Schwiegermutter, gehäufte Krankenheilungen nach Sabbatende (Lk. 4, 31—41, ganz wie bei Mk. 1, 21—34). Jesu nächtliches Entweichen an einen einsamen Ort leitet zur Predigt in den Synagogen

---

[1]) Vielleicht war für diese Anordnung auch maßgebend, daß Jesus von dem Dämon in der Synagoge zu Kapernaum als „Jesus von Nazareth" begrüßt wird (Mk. 1, 24, Lk. 4, 34): Lk. hat das Bestreben, derartige Züge zu unterbauen (s. u. z. Nain).

des Landes über (Lk. 4, 42—44 = Mk. 1, 35—39): dabei scheint Lukas aber für Galiläa Mk. 1, 39 eingesetzt zu haben Judäa[1]), indem er, dem abendländischen Sprachgebrauch folgend, dies im Sinne von Palästina nahm (allerdings im Gegensatz zu 3, 1!).

Als Episoden aus dieser Wanderwirksamkeit in „Judäa" sind die folgenden Erzählungen aufzufassen: das an den „Gennesaret-Teich" (beachte den von Lukas für See von Galiläa eingeführten Ausdruck!) verlegte Wunder des Fischzugs Petri (5, 1 ff.), das in anderer Form die Jüngerberufung (Mk. 1, 16—20) nachholt; die Heilung eines Aussätzigen, die sich nach Luk. 5, 12 in einer der Städte (statt unterwegs, wie man Mk. 1, 40 ff. verstehen muß) abspielt, aber zu einem Sich-zurückziehen Jesu in die Einsamkeit führt 5, 16[2]); ebenso die Heilung des Gichtbrüchigen, bei der Lk. die von Rückkehr nach Kapernaum handelnde Einleitung (Mk. 2, 1) wegläßt: der Volksandrang aus jedem Dorf Galiläas und Judäas und Jerusalem (die Formel aus Mk. 3, 7 f.) läßt eher an die Wanderpredigt denken (5, 17). Es bleibt so völlig offen, wo der Zöllner Levi und das Gastmahl in seinem Hause (5, 27 ff.), der Streit wegen des Ährenraufens am Sabbat (6, 1 ff.) und die Heilung des steifen Arms in einer Synagoge (6, 6 ff.) für Lukas hingehören, die wir Mk. 2, 1 zufolge nach Kapernaum zu setzen gewohnt sind.

Lukas übergeht dann das Volksgedränge am Seeufer (Mk. 3, 7 ff.), übernimmt aus Mk. 3, 13 die allgemeine Ortsbestimmung „auf den Berg" 6, 12: läßt aber der Jüngerauswahl dortselbst ein Herabsteigen an einen ebenen Ort folgen, wo nun der Volksandrang (nach Mk. 3, 7 ff.)

---

[1]) τῆς Ἰουδαίας ℵBCLQR 1 21 al [20] memph philox [text.] ist unbedingt die schwierigere LA: τῆς Γαλιλαίας in ς lat. . . . auch von Tisch. aufgenommen, scheint Korrektur nach Mk. Mt.

[2]) Was bei Mk. Flucht vor übergroßem Andrang ist, dem Jesus dann doch nicht entgehen kann 1, 45, motiviert Luk. ganz anders durch den Zusatz καὶ προσευχόμενος.

stattfindet, den Lukas zur Einfügung der großen Rede benutzt, die Mt. 5, 1 gerade auf den Berggipfel verlegt (Lk. 6, 20—49).

In auffallendem Kontrast zu dieser von Lk. eher gesteigerten Unbestimmtheit der letzten Markusstücke zeigen die von Lukas hier aus seinen anderen Quellen eingeschalteten Episoden genaue Lokalisierung: nach der Volkspredigt kommt Jesus hinein nach Kapernaum 7, 1, um hier den Knecht des Hauptmanns zu heilen; in der nächsten Zeit geht er nach einer Stadt namens Nain 7, 11, in Untergaliläa, südwestlich von Nazareth gelegen, und erweckt den eben hinausgetragenen Sohn einer Witwe, wovon sich die Kunde in ganz Judäa und Umgegend verbreitet 7, 17, was offenbar erklären soll, daß auch Johannes im Gefängnis davon erfährt. Hat Lukas also doch Machärus im Sinne, was von Nain noch durch Judäa (samt Samaria) und mehr getrennt ist? oder braucht er Judäa hier so umfassend wie 4, 44? Die Begegnung mit den Täuferboten (7, 18—35) ist wieder nicht lokalisiert, so wenig als bei Mt. 11, 2; ebensowenig das Gastmahl im Hause des Pharisäers Simon (7, 36—50) — daraus, daß Lukas hier Züge aus der Salbung zu Bethanien eingefügt zu haben scheint, folgt nicht ohne weiteres, daß er die Sünderin mit der Frau, den Pharisäer Simon mit Simon Lepros identifiziert, also die Sache nach Bethanien verlegt [1]). 8, 1 erinnert uns daran, daß Jesus Städte und Dörfer durchwanderte [2]), um an die Schilderung seiner Begleitung (die dienenden Frauen) die vor dem zusammenströmenden Volk gehaltene Parabelrede samt der Deutung vor den Jüngern — jetzt wieder an dem Mk.-Faden fortspinnend — zu schließen (8, 4—18). Ebenso lokal unbestimmt ist dann die kurze Episode mit

[1]) S. unten die Auslassung von Bethanien an den zu Mk. 11, 11. 12; 14, 3 parallelen Stellen.

[2]) Die Formel *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς*, die zu dieser Schilderung wenig paßt, scheint aus 7, 11 zu stammen; schloß sich 8, 1 ff. ursprünglich an 7, 2—10, wie Act. 11, 19 an 8, 4?

den Verwandten (8, 19—21, aus Mk. 3, 31—35 nachgeholt!). Bei der nun (nach Mk. 4, 35 ff.) folgenden Fahrt über den See schreibt Lukas wieder orientierend „in das Land der Gerasener, welches Galiläa gegenüber liegt" 8, 26, ganz im Stil von 1, 26; 2, 4; 4, 31; doch waren die sachlichen Elemente hier schon von Mk. 5, 1 „ans andre Ufer des Sees in das Land der Gerasener" geboten; ob Lukas über den Ortsnamen nachgedacht hat (wie Matthäus, der das berühmte Gerasa kennend, aber als unmöglich verwerfend, Gadara konjiziert — Gersa am Seeufer war ihm eben unbekannt), ist bei der LA. Gerasener nicht zu sagen; es wäre der Fall, wenn die Schreibung Gergesener auf ihn zurückginge [1]). Mit der von Mk. 5, 20 (vgl. 7, 31; daraus auch Mt. 4, 25) erwähnten Dekapolis hat Lukas offenbar nichts anzufangen gewußt: er spricht 8, 39 nur von der ganzen Stadt (der Gerasener)!

Die „Überfahrt an das andere Ufer" Mk. 5, 21 wird bei Lk. 8, 40 zur Rückkehr (vgl. oben zu 4, 1. 14), aber der Ort der Jairus-Geschichte ist hier so wenig bestimmt als bei Markus. Unter Ausfall der Nazareth-Episode (Mk. 6, 1—6), womit auch die Notiz von der Wanderpredigt (6, 6 b) fällt, schließt sich hier die Jüngeraussendung an (9, 1—6. 10 a; par. Mk. 6, 7—13. 30), mit der verkürzten Herodeseinlage (9, 7—9 par Mk. 6, 14—29). Dann will Jesus die Jünger abseits zur Ruhe bringen, was durch das Nachströmen des Volkes vereitelt wird und zur Speisung der 5000 führt. Hierbei gibt Lukas 9, 10 b als Ziel des Rückzugs an: „abseits nach einer Stadt namens Bethsaida". Mk. 6, 31 f. hat „abseits an einen einsamen Ort", den er zu Schiff erreicht werden läßt, und erst nach der Speisung sendet Jesus die Jünger voraus im Boot „ans andere Ufer nach Bethsaida" (6, 45). Trotz der Schwierigkeit, die in

[1]) Dieser von Origenes bezeugte Name ist in alle Evangelien eingedrungen, am besten aber bei Lukas bezeugt, während Matth. offenbar Gadarener schrieb.

dieser Ortsbestimmung bei Markus liegt[1]), dürfte Lukas den Ortsnamen einfach aus Mk. 6, 45 nach 6, 31 herübergenommen haben — eine lokale Verschiebung analog der oben beim Täuferauftreten beobachteten. Ihr Grund wird gleich klar werden.

Mit der Rückfahrt (Seewandeln) fallen nämlich bei Lukas die ganzen folgenden Geschichten des Markus bis zum Petrusbekenntnis aus, und damit eine Menge konkreten geographischen Stoffs: die Landschaft Gennesar als Stätte des Volksandrangs und massenhafter Heilungen (Mk. 6, 53), der Streit mit den von Jerusalem gekommenen Gesetzeshütern über Rein und Unrein (7, 1—23), die Wanderung in das Gebiet von Tyrus (7, 24—30, Heilung der Tochter der Syrophönizierin) und von dort durch [das Gebiet von] Sidon an den See von Galiläa mitten durch das Gebiet der Dekapolis (7, 31. 32—37, Heilung des Taubstummen). Nach der zweiten Speisung die Landung in der Gegend Dalmanuta (Mk. 8, 1—10: Mt. 15, 32—39 Magadan), die Ablehnung der Zeichenforderung 8, 11 f. und Warnung vor den Pharisäern 8, 14—21 bei einer anderen Bootfahrt 8, 13, als deren Ziel Bethsaida erscheint 8, 22 (8, 22—26 Blindenheilung), das alles hat Lukas nicht! Hier — also wieder von Bethsaida aus — schließt sich die Wanderung in die Dörfer von Cäsarea Philippi an mit dem Petrusbekenntnis und der Leidensankündigung (8, 27—9, 1), die Lukas 9, 18—27 ebenso, nur unter Weglassung der Ortsangabe (!) erzählt.

Es zeigt sich also, daß Lukas einfach alle Wande-

[1]) Da ein Bethsaida auf dem Westufer in der Nähe von Kapernaum moderne Erfindung ist, muß an das Fischerdorf östlich der Jordaneinmündung gedacht werden, oberhalb dessen seit 8 n. Chr. sich die Stadt Bethsaida Julias erhob. Jesus muß also wohl von Kapernaum quer über den See gefahren sein ans Ostufer: die nächtliche Fahrt geht dann nördlich — das *εἰς τὸ πέραν* des Markus ist entweder falscher Einschub oder nicht streng zu verstehen: man kann auch hinüberfahren am gleichen Ufer, zumal wo dieses ausbuchtet.



rungen zwischen dem doppelten Aufenthalt in Bethsaida ausschaltet, Wanderungen, die für das Bild des Lebens Jesu in dieser Periode sehr bedeutsam sind. Daß er ausschaltet (und nicht etwa Markus einfügt!), zeigt u. a. ein kleiner Zug wie der, daß er auch 8, 39 die Dekapolis umgeht. Den tieferen Grund werden wir erst im Rückblick auf das Ganze erfassen.

An das Messiasbekenntnis und die Leidensansage schließt sich, wie bei Mk. 9, 2—29, Verklärung und Heilung des epileptischen Knaben 9, 28—43 in gleicher geographischer Unbestimmtheit: während Mk. 9, 2 von „einem hohen Berg abseits allein" redet, 9, 9 von dem „Abstieg von dem Berg", läßt Lk. 9, 28 (wohl in Erinnerung an 6, 12) von vornherein Jesus mit den drei Jüngern „auf den Berg hinaufsteigen zum Beten", worauf sie dann andern Tags (das ist Zutat, vgl. 6, 6) „von dem Berg herabsteigen". Hat Lukas etwa den Berg der Verklärung und den Berg der Seligpreisungen identifiziert?

Lukas läßt dann vor der sog. zweiten Leidensankündigung 9, 44. 45[1]) das Hindurchwandern durch Galiläa, bei dem Jesus doch Verborgenheit anstrebt, und ebenso vor dem Rangstreit 9, 46—48 und der Episode des fremden Exorzisten 9, 49. 50 die Notiz vom Eintreffen in Kapernaum fort. Der Leser hat bei ihm seit Erwähnung von Bethsaida 9, 10 die geographische Orientierung so ziemlich verloren.

Dafür setzt nun mit 9, 51 ein großer Abschnitt mit einer ganz besonderen Orientierung ein: die sog. große Einschaltung in den Markusfaden, aus anderen Quellen geschöpft 9, 51—18, 14, von Lukas als Abschnitt markiert, zeitlich und örtlich: das Lebensende naht; die Richtung geht jetzt auf Jerusalem. Das Motiv wird klar an 13, 33 (s. u.).

[1]) Sie ist eine solche nur nach Lukas und Mt. 17, 22 f.: bei Mk. 9, 31 f. handelt es sich vielmehr um ein Resumé der Verkündigung während dieser ganzen Wanderzeit, ein in seiner Knappheit unnachahmlich wohlgelungenes Resumé.

Als erstes Stück dieser Einschaltung, die man auch den „Reisebericht“ genannt hat, bietet Lukas die Abweisung in einem Samariterdorf — in Galiläa hatte er meist von Städten gesprochen! Er hat also die Vorstellung, daß Jesus von Galiläa durch Samaria nach Jerusalem reisen will, was tatsächlich manchmal geschah. Ob diese Abweisung ihn von der Route abbrachte — man konnte noch bei Skythopolis ins Jordantal hinunterbiegen und so Samaria umgehen, ohne direkt nach Peräa hinüberzugehen! —, läßt sich aus dem unbestimmten „sie gingen in ein anderes Dorf“ 9, 56 nicht entnehmen: das kann ein anderes, minder feindliches Samariterdorf gewesen sein, aber auch ein Dorf Galiläas oder der skythopolitanischen Dekapolis.

Die ganzen folgenden Geschichten ermangeln nun jeder geographischen Bestimmtheit: Lukas markiert gern das Wandern: „da sie wanderten unterwegs“ 9, 57 (die drei Nachfolgegespräche), „da sie wanderten, kam er in ein Dorf“ 10, 38 (Maria und Martha); aber wo wir dies Dorf suchen sollen, darüber läßt uns der Evangelist völlig im unklaren. Man würde nie auf den Gedanken kommen, es in die unmittelbare Nähe Jerusalems zu versetzen, wenn nicht Joh. 11, 1 als das Dorf der Maria und Martha Bethanien, vor den Toren Jerusalems, 15 Stadien weit (11, 18), angäbe. Die Aussendung der 70 „in jede Stadt und jedes Dorf, wohin er selbst kommen sollte“ (10, 1), setzt wohl eine Wanderung, aber nicht die in 3—4 Tagen zu vollbringende gerade Reise von Galiläa nach Jerusalem voraus. Das Wehe über Chorazin und Bethsaida, die Drohung an Kapernaum 10, 12 ff. klingen wie ein Abschied von Galiläa; die Situation im Gleichnis vom barmherzigen Samariter 10, 30 weist nach Judäa: aber weder im einen noch im andern Fall hat Lukas diese geographischen Andeutungen der Herrenworte für seine Erzählung ausgenutzt. Der Schriftgelehrte mit seiner Frage nach dem ewigen Leben (10, 25 ff.), das Gebet „an irgendeinem Ort“ 11, 1 führen uns trotz der Bezugnahme auf den Täufer nicht

notwendig nach dem Süden des Landes. Der Exorzismus mit der Beelzebubstreitrede (11, 14 ff.), der Volksandrang mit der Zeichenforderung (11, 29 f.), das Frühstück bei dem Pharisäer mit den Angriffen auf Pharisäer und Gesetzeslehrer (11, 37 ff.), der Massenandrang, der eine Jüngerrede einleitet (12, 1 ff.), die Sabbatheilung in einer der Synagogen (13, 10) mit den anschließenden Gleichnissen (13, 10—21) sind schlechthin unlokalisiert; auch die Nachricht von dem Blutbad unter den Galiläern, der Jesus die Bemerkung über den Turm von Siloah und das Feigenbaumgleichnis anschließt (13, 1—9), kann ebensogut in Galiläa wie in Judäa bei Jesus eingetroffen sein.

Jetzt endlich erinnert der Evangelist wieder daran, daß Jesus sich auf der Wanderung durch Städte und Dörfer (Formel wie 8, 1; vgl. 10, 1) mit der Richtung auf Jerusalem zu befindet (13, 22), um an die Frage nach der Zahl der Seligen die Warnung der Pharisäer vor den Nachstellungen des Herodes anzuschließen: in seiner Antwort redet Jesus freilich von dem Wandern und von Jerusalem als Ziel (13, 33) — dies Wort erscheint als das Motiv für den ganzen „Reisebericht" des Lukas —, aber wenn auch Peräa zu Herodes Antipas' Gebiet gehört, so muß man nach 3, 1 doch in erster Linie an Galiläa denken. Der Evangelist hat freilich nichts dazu getan, die geographische Situation dem Leser anschaulich zu machen.

Das Sabbatmahl im Hause eines Obersten der Pharisäer 14, 1, das große Volksgefolge 14, 25, der Zudrang der Zöllner und das Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten 15, 1 f.; 16, 14, die Jüngeransprachen 16, 1; 17, 1. 5, kurz, die ganze große Rede- und Gleichnisgruppe 14—17 bleibt örtlich unbestimmt.

Erst 17, 11 wird der Leser wieder daran erinnert, daß wir bei der Reise nach Jerusalem sind, und daß dabei Jesus „mitten durch Samaria und Galiläa hinzog", ein Ausdruck, der sprachlich zweierlei Auffassung zuläßt: „auf der Grenze der beiden Landschaften" oder „mitten durch

beide hindurch" [1]); eins paßt sachlich so wenig wie das andere: Jesus müßte allem vorangehenden nach längst über die Grenze der beiden Landschaften hinaus sein, selbst wenn man Galiläa im weiteren Sinne für Peräa mit gelten lassen wollte. Hätte er sich 9, 51 nach Süden gewandt und diese Richtung 13, 22 innegehalten, so mußte er nachgerade Samarien hinter sich haben, sei es daß er auf der geraden Straße durch diese Landschaft wanderte, sei es daß er sie östlich umging. Gegen die zweite Auffassung aber spricht auch noch, daß dann die Reihenfolge Samaria und Galiläa die Richtung nach Norden zu bezeichnen würde, also eher auf eine Heimreise von Jerusalem aus (Joh. 4), als auf die Wanderung in Richtung auf Jerusalem hindeutete. Die Formel erklärt sich literarisch sehr einfach aus der folgenden Geschichte: unter den zehn Aussätzigen ist ein Samariter; ein solches Zusammentreffen erklärte sich dem Lukas am leichtesten an der Grenze der beiden Landschaften — er zeigt aber damit, daß er sich die konkrete Situation nicht klargemacht hat. Und die folgenden Gespräche sind so ortslos wie die vorigen: die Pharisäerfrage nach der Zeit der Parusie 17, 20 f. mit einer Jüngerrede darüber 17, 22 ff., die Worte von anhaltendem und demütigem Beten 18, 1 ff. 9 ff.

Mit 18, 15 kehrt Lukas zur Markus-Erzählung wieder zurück: Kindersegnung, Frage des Reichen 18, 15–17. 18–30 = Mk. 10, 13—16. 17–30. Aber gerade hier ist mit Mk. 10, 1—12, der Pharisäerfrage nach dem Scheidebrief, die wichtigste geographische Notiz des Markus fortgefallen: Jesu Aufbruch von Kapernaum und Wanderung „in das Gebiet von Judäa und jenseits des Jordans" Mk. 10, 1: Lukas sah dies offenbar als bereits mit 9, 51; 13, 22; 17, 11 erledigt an, obwohl er von Peräa noch gar nichts vermeldet hat. Ebenso läßt er die bei Mk. 10, 32

[1]) *διὰ μέσον* ist doch wohl von *διὰ μέσου* 4, 30 zu unterscheiden: dies steht Am. 5, 17, Jer. 44 (37), 4, I. Makk. 5, 47 = mitten durch.

die sog. dritte Leidensweissagung: „Siehe, wir ziehen hinauf gen Jerusalem“ Lk. 18, 31—34 einleitende merkwürdige Schilderung dieses Zuges fort. Mit Übergehung der Zebedaidenbitte — sie fällt, wie so manches, was dem Ansehen der Apostel Eintrag tun könnte (z. B. Mk. 8, 32 f.) — führt Lukas uns in die Nähe von Jericho 18, 35, dabei die von Mk. 10, 46 f. auf den Abmarsch von Jericho verlegte Blindenheilung vor den Einzug stellend — wieder ein Beispiel von lokaler Verschiebung. Der Aufenthalt in Jericho, bei Mk. 10, 46 ein leeres Blatt, wird aus anderer Überlieferung ausgefüllt mit der Zachariasgeschichte, der Zug nach Jerusalem 19, 11[1]) mit dem Gleichnis von den zehn Minen. Danach betont Lukas nochmals energisch: „Er wanderte voran auf dem Weg nach Jerusalem“ 19, 28. Bethphage und Bethanien am sog. Ölberg 19, 29 übernimmt er aus Mk. 11, 1. Aber hier kennt er sich persönlich aus: er kennt den Abstieg vom Ölberg 19, 37, er kennt die Stelle, wo der Pilgerzug bei der Wegbiegung der heiligen Stadt ansichtig wird 19, 41.

Während nun Markus Jesus an diesem Abend nur in den Tempel einziehen und alles umher besehen läßt, um dann die Tempelreinigung, umrahmt von der Feigenbaumgeschichte, am folgenden Morgen zu berichten, hat Lukas, unter Weglassung der Feigenbaumgeschichte, die Tempelreinigung ganz knapp gleich beim Einzug, erzählt dann aber von mehrtägiger Lehrwirksamkeit im Tempel, ohne des Übernachtens in Bethanien zu gedenken (Mk. 11, 11. 12. 27). Auch die Rede über die Tempelzerstörung erscheint nach diesem Zusammenhang im Tempel selbst gehalten (Lk. 21, 5), nicht wie bei Mk. 13, 1. 3 beim Verlassen des Tempels bzw. dann auf dem Ölberg. 21, 37 aber holt er nach, daß dem Lehren im Tempel bei Tag nächtliches Kampieren am sog. Ölberg entsprach, — das ist nicht Bethanien, sondern bereitet Gethsemane 22, 39

[1]) Zu „weil Jerusalem nahe war“ vgl. Mk. 11, 1, „als sie sich Jerusalem nähern“.

vor. Bethanien fällt auch aus mit der Salbungsgeschichte Mk. 14, 3—9.

Der Ort des letzten (Passah)mahles bleibt Lk. 22, 7 ff so unklar wie Mk. 14, 12 ff. Für das „Landgut namens Gethsemane" Mk. 14, 32 tritt wieder der Ölberg ein, wohin Jesus der Gewohnheit nach zog 22, 39. Lukas unterscheidet offenbar das Haus des Hohenpriesters 22, 54 und das Versammlungslokal des Sanhedrin 22, 36, dorthin die Petrusverleugnung und die Verspottung, hierhin den Prozeß verlegend, im Gegensatz zu Markus, der beide gleichzeitigen Vorgänge, die er in umgekehrter Folge erzählt, durch die eine Raumeinheit voraussetzenden Verse 14, 53. 54 zu verbinden sucht. Wo sich Pilatus, wo Herodes befinden, bleibt unklar. Jesu Hinrichtung vollzieht sich auf der Stätte, die man nennt Schädel 23, 33. Arimathia, Josephs Heimat, wird als eine Stadt der Juden vorgestellt 23, 51. Schließlich lernen wir noch das 60 Stadien von Jerusalem entfernte Dorf namens Emmaus 24, 13 kennen. Das ganze endet bei Bethanien 24, 50, das bisher — scheinbar absichtlich — umgangen war, nach 19, 29 allerdings fast gleichbedeutend mit Ölberg (Act. 1, 12) steht.

Überblickt man dies Ganze, so ergibt sich, daß Lukas als leitenden Gedanken, dem er Aufbau und Einteilung entnimmt, den hat, daß Jesu Wirken sich in drei geographisch gesonderten Perioden: in Galiläa, auf der Wanderung nach Jerusalem, in Jerusalem, abspielt. In bezug auf Einzelheiten ist er sehr indifferent, zumal in bezug auf Galiläa: die ganzen von Markus genau bestimmten Wanderungen im Norden übergeht er. Dafür zeigt sich ein gewisses Interesse an Samaria, ohne daß es zu einer Samaria-Periode des Wirkens Jesu käme. Diese zweite Periode steht vielmehr durchaus unter dem Zeichen: „in der Richtung auf Jerusalem". Für Jerusalem ist offensichtliches Interesse und auch Lokalkenntnis vorhanden.

Hier setzt nun eine Beobachtung ein, die bisher absichtlich übergangen wurde: An der Stelle, wo nach Markus

die Engelbotschaft die Jünger nach Galiläa weist, dorthin gehe der Auferstandene ihnen voraus, dort würden sie ihn sehen 16, 7, läßt Lukas den Engel an die Gespräche der galiläischen Zeit erinnern 24, 6. Von Galiläa aus waren ihm die Frauen gefolgt 23, 49. 55 — Mk. 15, 41 sagt: „die ihm folgten und dienten, als er in Galiläa war, und andere viele, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren.“ Für Lukas ist Galiläa eine abgetane Periode des Lebens Jesu. Die Jünger kehren dorthin nicht wieder zurück. Alle Erscheinungen des Auferstandenen finden in oder bei Jerusalem statt. Von Jerusalem geht die christliche Mission aus 24, 47; Act. 1, 8. Auch aus der Apostelgeschichte würde man den Eindruck gewinnen, daß Galiläa überhaupt keine Rolle für das Urchristentum spielt, wenn es nicht gelegentlich einmal 9, 31 zwischen den sonst immer zusammen genannten Landschaften Judäa und Samaria erschiene (1, 8; 8, 1).

Man wird also in dem Aufriß der Wanderungen Jesu bei Lukas eine Wirkung der Eindrücke des apostolischen Zeitalters wahrnehmen können, für das Jerusalem der Ausgangspunkt und die dortige Urgemeinde das bleibende Zentrum darstellt. Für eine von der Geschichte so losgelöste Darstellung wie die Johanneische gestaltet sich das dahin, daß Jerusalem und Judäa zum Schauplatz des Wirkens Jesu wird, von wo aus Galiläa nur in mehrfachen Abstechern besucht wird, derart, daß bei einem derselben auch Samaria, und zwar auf dem Wege nordwärts eingeschaltet wird — eine Antezipation der Philippus-Mission Act. 8. Lukas hält sich darin noch strenger an die Geschichte, daß er mit einer längeren galiläischen Wirksamkeit beginnt und Jesus nur zuletzt nach Jerusalem kommen läßt.

Das ist um so höher anzuschlagen, als Lukas sonst als Historiker mit Umstellungen zeitlicher und örtlicher Art leicht bei der Hand ist: die Nazarethszene hat uns ein eklatantes Beispiel der ersteren, das Täuferauftreten, Bethsaida, die Engelbotschaft am Grabe solche der zweiten

Kategorie geboten [1])! Was für Konsequenzen daraus auf die Beurteilung der Apostelgeschichte zu ziehen sind, muß hier dahingestellt bleiben [2]). Wichtig ist, daß die einseitig jerusalemische Orientierung dieses zweiten Teils schon ihren Schatten in den ersten Teil vorauswirft. Lukas hat das Ganze im voraus überdacht, und wie er im einzelnen sorgfältig vorbereitet, was er erst später erzählen will, so hat er auch die Wanderungen Jesu auf das Ziel Jerusalem — den Ausgangspunkt der apostolischen Predigt — angelegt [3]).

Ernst von Dobschütz.

Edmund Schmidt †.

Wieder hat die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie einen treuen Mitarbeiter verloren. Am 27. August wurde Professor Edmund Schmidt, Kgl. Superintendent und Geistlicher Inspektor an der Landesschule Pforta, durch einen sanften Tod von seinem schweren, mit unendlicher Geduld getragenen Leiden erlöst. Bis Ostern 1912 war er Pastor in Krappitz in Oberschlesien. Dann

---

[1]) Man kann zu den zeitlichen Umstellungen außer dem Fischzug c. 5, der Blindenheilung von Jericho c. 18 besonders noch zwei Züge in der Leidensgeschichte nennen: beim letzten Mahl stellt Lukas: 1. eschatologische Sprüche, 2. Todessprüche, 3. Verratsankündigung, Rangstreit, 4. Verleugnungsankündigung, Rüstung, während Mk., Mt. haben 3, 2, 1, 4; dann stellt er 1. Verleugnung, 2. Verspottung, 3. Verhör gegen Mk., Mt. 3, 2, 1.

[2]) Eine zeitliche Umstellung ist deutlich bei der Corneliusepisode c. 11, die vielmehr hinter das Apostelkonzil c. 15, in die Zeit des Antiochiastreites gehört (Gal. 2). Als örtliche Verschiebung kann man die Jerusalemfahrten des Paulus 9, 28 (vgl. Gal. 1, 18) und 11, 30 (vgl. Gal. 2, 1) betrachten. Meist fehlt uns für Act. die Kontrolle.

[3]) Vorstehendes ist absichtlich ohne jede Polemik geschrieben; es ergänzt die von einem anderen Gesichtspunkt aus gebotenen Darlegungen von J. Boehmer, Der chronologische und der geographische Rahmen des Lebensganges Jesu, in Bd. 52 dieser Zeitschrift S. 121—147.

wurde er nach Pforta versetzt; aber schon nach wenigen Wochen sank er auf das Krankenlager, von dem er nicht wieder aufstehen sollte. Seit 1911 lieferte er Besprechungen für unsere Literarische Rundschau. Mit großer Sachkenntnis und Gewissenhaftigkeit hat er seine Aufgabe erfüllt; und wenn er auch nur kurze Zeit dafür arbeiten konnte, sind wir ihm doch zu großem Danke verpflichtet und werden sein Andenken in Ehren halten.

Heinrich Hilgenfeld.

Literarische Rundschau.

Die literarische Rundschau beabsichtigt nicht, ein erschöpfend vollständiges Verzeichnis aller erschienenen Arbeiten zu bringen, sondern wird nur eine sorgfältige Auswahl der wichtigeren Arbeiten geben.

Altes Testament.

***M. Löhr**, Einführung in das Alte Testament.* (Wissensch. u. Bildung Nr. 102.) Leipzig, Quelle & Meyer. 12. 125 S. Geb. 1,25 Mk. — In gefälliger Darstellung orientiert diese gut illustrierte „Einführung“ im I. Teil über die literarischen Gattungen in Poesie und Prosa, im II. über die wichtigsten literarischen Probleme der at. Literatur und im III. über die literaturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Israel und dem alten Orient. Eine kurze Geschichte des Kanons und des Textes beschließt die von gesundem kritischen Sinn geleitete Darstellung. Im Anhang Zeittafeln und ein Sachregister. Die Literaturangaben S. 121 entsprechen schwerlich dem Bedürfnis des Publikums, für das die Sammlung W. u. B. bestimmt ist: keine einzige Übersetzung des A. T.s ist genannt. *St.*

***N. Schmidt**, The Messages of the Poets.* (The Messages of the Bible, edited by F. K. Sanders and Ch. F. Kerst. Vol. VII.) New York, Ch. Scribner's Sons. 11. 415 S. 1,25 Sh. — Die Serie Messages of the Bible kann etwa mit den bei Vandenhoeck & Ruprecht erschienenen resp. noch erscheinenden „Schriften des N. T.s“ und „Schriften des A. T.s“ verglichen werden. Sie will A. und N. T. weiteren Kreisen durch eine gute englische Übersetzung mit Einleitungen und Erklärungen zum geschichtlichen Verständnis bringen „to enable any reader of the Bible to understand its meaning as a reverent scholar of to-day does“. In Bd. VII behandelt Prof. N. Schmidt von der Cornell University

(Ithaca) die Bücher Hiob, Hoheslied und eine Reihe kleinerer poetischer Stücke: Gen. 4, 23 f., 9, 25 f., 11, 3 ff., 14, 20 f. u. 19, 24 f. (gehört eigentlich nicht hierher) 25, 23; 27, 27 ff. u. 39 f., 49, 3 ff., Ex. 15, 1 ff., Lev. 10, 3, Num. 6, 24 ff., 10, 35 f., 21, 14 f. u. 17 f., 27 ff., Kap. 23—24, Deut. 32, 1 ff., 33, 1 ff., Jos. 6, 26, 10, 12 f., Jud. 5, 2 ff., 1. Sam. 2, 1 ff., 2. Sam. 1, 18 ff., 3, 33 f., 23, 1 ff., 1. Reg. 8, 12 f., 2. Reg. 19, 21 ff., 32 ff., Koh. 11, 7 ff. Die Einleitung (S. 3—72) handelt in Kürze von dem Wesen und den Formen der israelitischen Poesie, dem Text und den Übersetzungen, den Dichtern Israels und dem religiös-sittlichen Gehalt der hier behandelten Dichtungen. Reiche Literaturnachweise (S. 385—409) und ein Stellenregister beschließen den tadellos gedruckten und vornehm ausgestatteten Band. In den Ländern englischer Zunge wird das Bibelwerk ohne Frage schnell viele Leser finden. *St.*

P. Munz, O. S. B., *Die Allegorie des Hohen Liedes ausgelegt von P. M.* Freiburg i. B., Herder. 12. 306 S. 5 Mk. — Daß es einem katholischen Forscher nicht leicht wird, von dem dogmatisch festgelegten Verständnis des sog. Hohenliedes loszukommen und mit gesundem Wirklichkeitssinn seinen ganz profanen Charakter zu erkennen, ist ja verständlich. Aber es überrascht doch, wenn man durch mehr als 300 Seiten hindurch liest, daß die Kirche 553 ein für allemal den wahren Sinn dieses Buches festgelegt habe, daß das Hohelied eine Allegorie von vollkommener innerer Geschlossenheit ist, und daß die Braut nur die Kirche oder die Seele oder Maria, der Bräutigam nur der Erlöser Christus sein kann. Bei dieser Versteifung auf das kirchliche Dogma fehlt selbstverständlich die Voraussetzung aller wirklich wissenschaftlichen Arbeit, die innere Freiheit in der Stellung zum Forschungsgegenstand, und wenn der gutgläubige und fleißige Vf. auch verschämt im Literaturverzeichnis Buddes Kommentar erwähnt, so beweist er doch überall, daß er gar nicht imstande ist, aus einem solchen kritischen nichtkatholischen Werke etwas zu lernen. Die Freude, er habe die moderne wissenschaftliche Auffassung des Hohenliedes als Sammlung profaner Hochzeits- und Liebeslieder gründlich widerlegt, soll ihm und seinen katholischen Lesern unbenommen sein, aber er verzichte dann auch konsequenterweise auf den Anspruch, für die Wissenschaft etwas geleistet zu haben. Bedauerlich bleibt auf alle Fälle, daß die auch auf protestantischem Boden fortwuchernde skurile allegorische Deutung oder richtiger gesagt: Verballhornung dieser entzückenden, naiv-sinnlichen und darum kerngesunden Liebespoesie weite Kreise um den ästhetischen Genuß israelitischer Profanlyrik bringt. *St.*

Rud. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel.* I. Bd.: Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde u. Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 2. fast vollständig neu bearbeitete Auflage. (Handbücher der Alten Geschichte I, 3.) Gotha, Perthes. 12. 668 S. 16 Mk. — Nach fast drei Jahren ist nun auch der mit großen Hoffnungen erwartete 1. Bd. der Neubearbeitung von K.s Geschichte Israels erschienen. Diese Hoffnungen sind nicht bloß in allem erfüllt, sondern weit übertroffen worden. Die Energie, mit der K. seine frühere Darstellung nach allen Seiten hin durchgeprüft und umgearbeitet hat, zeigt sich schon äußerlich in dem Wachstum des Umfanges: aus den 281 Seiten der 1. Auflage sind jetzt 668 geworden, der 1. Bd. ist also um mehr als das Doppelte gewachsen. Ganz neu ist natürlich der Abschnitt über das älteste und vorisraelitische Palästina. Mit vollendeter Beherrschung des archäologischen und historischen Materials hat K. hier zum ersten Male den Versuch gemacht, die Geschichte Palästinas von der Urzeit bis ins 2. Jahrtausend zu schreiben. Ein besonderer Vorzug der Neubearbeitung sind auch in diesem Bande die feinsinnigen Darlegungen der religiösen Kultur Palästinas: I, 4 Kultur und Religion der Urzeit Kanaans (S. 106—236), in III, 2 über die Religion der Vätersagen und die Abrahamsreligion und IV, 2 Mose und seine Religion (S. 546 bis 565). Die Anlage ist dieselbe wie in Bd. II. Jedem Abschnitt geht eine ausführliche Darlegung der Quellen des Zeitraums voran. In diesem Zusammenhang hat K. noch einmal das ganze Hexateuchproblem behandelt (S. 244—336). Mag auch die Kritik einzelne Aufstellungen K.s beanstanden, was ja bei dem problematischen Charakter des Stoffes unausbleiblich ist, so wird doch niemand, der nicht ganz voreingenommen ist, die gewaltige wissenschaftliche Leistung, die K. mit dieser Neubearbeitung vollbracht hat, und ihren unvergleichlichen Wert für die Geschichtsforschung verkennen. K.s Werk tritt fortan an die Stelle der genialen, aber sehr einseitigen Stadeschen Darstellung. *St.*

E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments.* Aus dem Nachlaß des Vf.s herausg. von Dr. K. Kautzsch. Tübingen, J. C. B. Mohr. 11. 412 S. 9 Mk. — Dieses Werk des verewigten Hallenser Theologen ist kein opus postumum im eigentlichen Sinne, denn es bietet nur den deutschen Text des von K. für das Dictionary of the Bible geschriebenen Artikels „Religion of Israel“ (Extra Volume 1904). K. ist es leider nicht mehr beschieden gewesen, diesen Originaltext durchzuarbeiten. Sein Sohn und Schüler Dr. K. K. hat sich begnügt, das Werk mit literarischen Nachträgen zu versehen und so der Öffentlichkeit zu

übergeben. Den vielen Schülern K.s unter den älteren und jüngeren Theologen wird das Buch eine willkommene Gabe sein, über seinen wissenschaftlichen Wert dagegen kann man streiten. Zum mindesten lag für die at. Wissenschaft kein dringendes Bedürfnis nach dem deutschen Original vor, nachdem die englische Übersetzung längst bekannt war. Die nachgetragene Literatur kann den Mangel der von K. offenbar beabsichtigten notwendigen Revision der in dem englischen Artikel vor fast zehn Jahren niedergelegten Forschungsergebnisse nicht ersetzen. Es fragt sich daher, ob die Veröffentlichung dieser Biblischen Theologie überhaupt opportun war. Bei aller Hochschätzung, die Ref. für die wissenschaftliche Eigenart E. Kautzschs hat, und bei aller Dankbarkeit, die er ihm stets bewahren wird, muß doch um der wissenschaftlichen Wahrheit willen gesagt werden, daß K.s Biblische Theologie im tieferen Sinne ein opus postumum mit allen Schwächen eines solchen ist. Das Buch steht schon bei seinem Erscheinen nicht mehr auf der Höhe der Wissenschaft und teilt damit das Schicksal so vieler at. Theologien, die erst nach des Vf.s Tode erschienen sind. Ref. stimmt im wesentlichen dem zu, was Gunkel über die Bedeutung von K.s Werk in der Deutschen Lit.-Ztg. 1912, Nr. 18 sagt. Auch er kann deshalb leider nicht die Hoffnung des Herausgebers teilen, diese Theologie werde für die studierende Jugend „auf lange Zeit ein zuverlässiger Führer durch das A. T. sein" (S. IV). Die Literaturangaben bedürften mancher Ergänzung. So fehlt, um nur eins zu nennen, in § 21 der wichtigste neuere Beitrag zur Diskussion über Deuterojesaja, Sellins Monographie „Das Rätsel des deuterojes. Buches" von 1908. Auch des Ref. Aufsatz „Bermerkungen zu den Ebed-Jahwe-Liedern in Jes. 40 ff." in dieser Zeitschrift 51 I S. 28—56 ist nicht genannt. *St.*

Preisarbeit.

Die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion stellt folgende Aufgabe zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1914: „Eine Untersuchung nach dem Einflusse ökonomischer Faktoren auf die Reformation des 16. Jahrhunderts." (Vgl. außerdem oben S. 96.) Genauere Auskunft erteilt Dr. T. Cannegieter, Professor der Theologie an der Universität Utrecht.

Verantwortlicher Redakteur Prof. Dr. H. Hilgenfeld.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01371 1109

